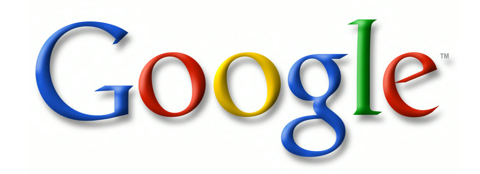



B3148
F7

Briefe

über die

Schopenhauer'sche Philosophie.

Briefe

über die

Schopenhauer'sche Philosophie.

Von

Dr. Julius Frauenstädt.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1854.

Vorrede.

Die Schopenhauer'sche Philosophie, nach meiner bereits mehrfach öffentlich ausgesprochenen Ueberzeugung die bedeutendste seit Kant, die nicht sowol in die Reihe der nachkantischen Systeme gehört, als vielmehr über denselben steht, fängt endlich, nachdem sie über dreißig Jahre lang fast gänzlich ignorirt und, als ob sie gar nicht mitzählte, aus den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen worden war, in der Gegenwart an, die Aufmerksamkeit der Denkenden und Philosophirenden in hohem Grade auf sich zu lenken. Es erscheint jetzt keine geschichtliche Darstellung der neuesten Philosophie mehr, die sich nicht genöthigt sähe, ihr einen bestimmten Platz im nachkantischen Entwickelungsgange der Gedanken anzuweisen *), und nicht blos die Lehrbücher haben ihr Schweigen gebrochen, sondern auch die kritischen Journale. Namentlich hat J. H. Fichte in seiner erneuerten „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" der Prüfung und Beurtheilung der Schopenhauer'schen Philosophie zwei längere Artikel, einen von Erdmann und einen sich darauf beziehenden

*) Man vergleiche die geschichtlichen Darstellungen der nachkantischen Philosophie von Fortlage, Noack und Erdmann, sowie auch in J. H. Fichte's „Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte".

von ihm selbst, gewidmet. Außerdem aber ist Schopenhauer's Name auch bereits ins Ausland durchgedrungen, wie der nachfolgende ausführliche Artikel der „Westminster Review" beweist *).

Doch, so sehr auch, wie aus den angeführten Beispielen hervorgeht, die Schopenhauer'sche Philosophie jetzt aus ihrem bisherigen Dunkel ans Tageslicht der Oeffentlichkeit gezogen wird, so habe ich doch noch nirgend eine gründliche, erschöpfende, tief eingehende, und noch viel weniger eine unparteiische, rein objective, vorurtheilsfreie Darstellung und Beurtheilung derselben gefunden. Weder aus Fortlage's, noch aus Fichte's und Erdmann's, noch auch aus des Engländers Darstellungen und Beurtheilungen läßt sich ein treues, objectives Bild von der Schopenhauer'schen Philosophie gewinnen.

*) Als ich bereits mit meinen vorliegenden „Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie" fertig war, erschien im Aprilheft der „Westminster Review" von 1853 ein 20 Seiten langer Artikel über Schopenhauer unter der Ueberschrift: „Iconoclasm in German philosophy." Diesen Artikel theilte kurz darauf die Voß'sche „Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen" ihren Lesern in einer vollständigen, sehr gelungenen Uebersetzung, begleitet von einigen Anmerkungen, einem kurzen Vor- und Nachwort des unterschriebenen Uebersetzers Dr. O. Lindner, unter dem Titel: „Deutsche Philosophie im Auslande" mit. Diese Uebersetzung habe ich nun meinen Briefen vorandrucken lassen, damit nicht nur diejenigen meiner Leser, denen der Artikel der „Westminster Review" unbekannt geblieben, ihn aus derselben kennen lernen, sondern auch um ihn als bleibendes Denkmal engländischen Urtheils über die deutsche nachkantische Philosophie aufzubewahren. Ein Jahr früher schon erschien in derselben „Westminster Review" (1852, S. 677—681) eine Anzeige der Schopenhauer'schen „Parerga und Paralipomena", die dem Schopenhauer'schen verwerfenden Urtheil über die unphilosophische Richtung der nachkantischen Professorenphilosophie beistimmte und als Beleg für dasselbe auch die Ansicht eines „scharfsinnigen unabhängigen englischen Denkers", H. H. Lewes (in seiner „Geschichte der Philosophie", IV, 237), citirte.

Zwar hat die Darstellung des Engländers vor den Deutschen den Vorzug, daß sie Schopenhauer's Lehre mit der größten Genauigkeit in englischer, nicht blos den Sinn, sondern Stil, Vortrag, Manier bis in die feinsten Nüancen treu wiedergebenden Uebertragung mittheilt, also sichtlich con amore ausgearbeitet ist, während die deutschen Darsteller die Schopenhauer'sche Lehre meist in ihre eigene, von einem ganz andern Gedankengang hergenommene Terminologie übersetzen und durch dieses sogenannte „Reproduciren" sie unverständlich und unkenntlich machen *). Ferner steht der Engländer dem Schopenhauer'schen Verdammungsurtheil über die nachkantische Professorenphilosophie gegenüber unbefangen, weil unbetheiligt da, und dieses, so wie auch schon seine Nationalität befähigte ihn, die glänzenden Vorzüge der Schopenhauer'schen Schreibart und Lehrmethode gebührend hervorzuheben und anzuerkennen. Aber, was den eigentlichen Inhalt der Schopenhauer'schen Lehre, namentlich was ihren Idealismus, Mysticismus und Pessimismus

*) So bringt es z. B. eine falsche Vorstellung bei, wenn in Schelling-Hegel'schem Stil gesagt wird, nach Schopenhauer sei der Wille das „Absolute", die „absolute Substanz". Denn das Absolute spielt bei Schelling und Hegel bekanntlich eine kosmogonische Rolle, es fällt von sich ab, verendlicht sich und kehrt aus dem Abfall oder dem Anderssein wieder zu sich zurück. Dergleichen kosmogonisches Philosophiren verwirft aber Schopenhauer ausdrücklich (siehe meinen dritten Brief). Ihm dient der Wille nicht, wie Schelling und Hegel das Absolute, um zu erklären, wie die Welt entstanden ist, sondern um zu zeigen, was sie an sich ist. Der Wille ist ihm nicht Ursache oder Grund der Welt, sondern das Ding an sich, das Wesen, der Kern der Welt.

Ein anderes Beispiel: Erdmann läßt Schopenhauer die „Vermittelung oder Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit" in der moralischen Heiligkeit vollziehen *). „Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit" ist wieder ein Hegel'scher terminus. Aber bei Schopenhauer

*) „Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant", II, 381.

betrifft, läßt sich aus des Engländers Beurtheilung ebenso wenig, wie aus den deutschen, ein richtiges Bild gewinnen.

Erst durch meine Briefe wird man, besonders wenn man damit das Studium der Schopenhauer'schen Werke selbst in geeigneter Weise verbindet, völlig ins Klare über die eigentliche Bedeutung und den wahren Sinn der Schopenhauer'schen Lehre kommen und von ihrer Superiorität über die gesammte andere nachkantische Philosophie überzeugt werden.

Schopenhauer steht jetzt mit seinem Verdammungsurtheil über die sogenannte nachkantische Philosophie, d. i. über die von Fichte, Schelling und Hegel eingeschlagene Richtung der Speculation und die sich daran knüpfenden Nebenzweige derselben nicht mehr vereinzelt da, sondern hat neulichst einen wackern Bundesgenossen in dem Verfasser des „Antibarbarus logicus" gefunden *). Obwol der Verfasser dieses sehr zu lobenden, sehr verdienstvollen Werkes ein Herbartianer ist, also einem Meister folgt, in dessen Lehre Schopenhauer einen „Complex von Verkehrtheiten" sieht **): so kommt er doch von seinem rein logischen, die formale Logik wieder zu Ehren und zur Geltung bringenden Standpunkt aus auf eine merkwürdige Weise mit Schopenhauer in dem Verwerfungsurtheil über die nachkantische Philosophie überein. Schopenhauer

---

ist Heiligkeit nicht die Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit, sondern die Aufhebung der Nothwendigkeit durch die in die Erscheinung tretende Freiheit (vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 70). Durch jene Reproductionen in einer fremdartigen, aus einem andern System entlehnten Terminologie kann also der wahre Sinn einer Philosophie nur entstellt werden, und ist daher solchen Darstellungen kein Vertrauen zu schenken.

*) Des „Antibarbarus logicus" zweite verbesserte und sehr vermehrte Auflage von Cajus, Th. 1: „Allgemeine formale Logik" (Halle 1853).

**) „Parerga und Paralipomena", I, 171.

fodert z. B. von der Philosophie, daß sie „Rationalismus" sei, d. h. daß sie nicht, wie die ekstatische, hellseherische, intellectueller Anschauung oder übersinnlicher Vernunftvernehmungen, Ahndungen u. s. w. sich rühmende Philosophie den wissenschaftlichen Charakter verleugne, sondern, wie jede andere Wissenschaft, in klaren und deutlichen Begriffen sich bewege, ihre Behauptungen begründe und methodisch verfahre (vergl. meinen zweiten und achten Brief). Uebereinstimmend hiermit nun sagt der Verfasser des „Antibarbarus logicus" (§. 12): „Nicht sowol auf Hinstellung von Gedanken, sondern auf Rechtfertigung derselben, nicht auf das Was, sondern auf das Wie, die ratio, kommt es bei einer wissenschaftlichen Erkenntniß an. Und darum ist jede wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes ihrem Wesen nach Rationalismus. Derselbe gründet sich auf discursives, von Gründen zu Folgen fortschreitendes Denken. Das Berufen dagegen auf ein sogenanntes höheres, intuitives oder absolutes Erkenntnißvermögen und ein vermeintliches inneres Licht ist Schwärmerei und ein Abweichen von den Anfoderungen strenger Wissenschaftlichkeit. In Verwandtschaft damit steht das Laster der Deutelei, welches darin besteht, daß es das Denken nicht bindet an Princip und Methode, sondern subjective Einfälle und das Spiel des Witzes und der Phantasie an die Stelle von wissenschaftlichen Erkenntnißgründen setzt." „Die üble Sitte, den Rationalismus als Caricatur oder als das Gegentheil wahrer Wissenschaftlichkeit zu bezeichnen, hat gegenwärtig in Deutschland so weit um sich gegriffen, daß es nöthig scheint, vor dergleichen Uebereilungen zu warnen. Dieselben bestehen in einer groben fallacia per accidens, indem wissenschaftliche Einseitigkeiten und Verirrungen, die vorzugsweise den Namen des Rationalismus angenommen hatten, für das Wesentliche des Rationalismus überhaupt angesehen wurden. Es ist

dies gerade so, wie wenn man wegen einzelner Verkehrtheiten, die vorzugsweise nur unter Christen stattgefunden haben, z. B. chiliastische Schwärmereien und deren Consequenzen, das ganze Christenthum verwerfen wollte, oder wie wenn man das algebraische Rechnen verwerfen wollte, darum, weil Einzelne bei der Auflösung von Gleichungen höherer Grade sich häufig verrechnen. Wenn es nun sowol richtige Gründe als falsche Gründe gibt, und ebenso richtige Folgerungen und falsche Folgerungen, soll etwa dabei das Fragen nach Gründen aufhören? Rationalismus ist aber der eigentliche Name derjenigen wissenschaftlichen und praktischen Richtung, welche, im Gegensatz zur Willkür oder zu einem unüberlegten Sichgehenlassen, nach Gründen fragt, um danach die Art des Denkens und Wollens zu bestimmen." „Abusus non tollit usum, und es ist nicht erlaubt, die specifischen Differenzen einer Abart, also eines falschen und unzeitigen Rationalismus, zu wesentlichen Merkmalen der Gattung oder des Hauptbegriffs zu machen. Es muß daher aufs höchste befremden, wenn einer unserer berühmtesten neuern Staatslehrer in einem jüngst gehaltenen Vortrage «Ueber das Wesen der Revolution» (3. Aufl., Berlin 1852) die Uebereilung begeht, den Rationalismus als den eigentlichen Revolutionär, ja gewissermaßen als den Ausdruck des radicalen Bösen hinzustellen, und Das, was von einem falschen Rationalismus oder geradezu vom Irrationalismus gilt, schlechtweg mit dem Namen des Rationalismus zu bezeichnen." „Man mag ein bestimmtes System des Rationalismus verwerfen; den Rationalismus aber als wissenschaftliche Maxime zu verwerfen, wäre blinder Fanatismus, oder mindestens wissenschaftlicher Unverstand."

Vor diesen Sätzen braucht die Schopenhauer'sche Philosophie nicht zu erröthen, denn auch sie dringt in diesem Sinne auf Rationalismus, auf Wissenschaftlichkeit der philo-

sophischen Forschung, sie macht überhaupt im Gebiete der Erkenntniß das principium rationis sufficientis cognoscendi überall streng geltend, geht daher überall auf den Ursprung der Begriffe und Urtheile zurück und gibt die wahre Methode für die Philosophie an (siehe meinen achten Brief), weshalb man es mit Recht als einen der größten Vorzüge und Verdienste Schopenhauer's rühmen darf, daß er die Philosophie wieder zu dem Range einer wirklichen Wissenschaft, die sich lehren und lernen läßt, erhoben hat. Wenn Erdmann daher in seiner Antithese Herbart's und Schopenhauer's sagt: „Auf der einen Seite (bei Herbart) ein Zerlegen der Begriffe, bei dem jeder Sprung vermieden wird, ein durchweg mathematisches Philosophiren, dem eben darum erst recht wohl wird, wenn es in dem bedeutendsten Theil der Metaphysik sagen kann: Rechnen muß man können, auf der andern Seite (bei Schopenhauer) nichts höher gestellt als das in genialer Intuition gefundene «aperçu», die Vergötterung des Genies, unter dessen Merkmale es aufgenommen wird, daß ihm die Mathematik zuwider ist, ein durchweg leidenschaftliches Philosophiren" *): so kann diese Bezeichnung der Schopenhauer'schen Philosophie nur einen falschen Begriff von ihr beibringen, indem sie leicht die irrige Ansicht erweckt, als seien in Schopenhauer's Werken nur geniale, regellose, wilde, sichgehenlassende Ausbrüche und Visionen zu finden. Dem ist aber nicht so. Denn so sehr auch Schopenhauer die Anschauung, die Intuition, für die ursprüngliche Quelle aller echten und wahren Erkenntniß erklärt **), so ist ihm darum doch die Form, in der die Philosophie das durch Anschauung Gewonnene mitzu-

*) „Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant", II, 412.

**) Siehe meinen fünften Brief.

theilen hat, keine irrationale, unbegriffliche, unmethodische, unwissenschaftliche (vergl. meinen achten Brief über die Schopenhauer'sche Methode), sondern eine streng wissenschaftliche. Auch ist wohl zu beachten, daß Schopenhauer unter Anschauung, Intuition, nicht die eines übernatürlichen, inspirirten Hellsehens sich rühmende mystische Anschauung versteht, sondern theils die ganz verständige Anschauung der objectiven, empirisch realen Welt, theils die intuitive Auffassung des allgemeinen Wesens der Dinge, der ewigen (Platon'schen) Ideen, wie sie auch im echten Künstler stattfindet. Und was endlich die „Leidenschaftlichkeit" des Schopenhauer'schen Philosophirens betrifft — die er übrigens mit jedem großen Geiste theilt, da große Geister bekanntlich keine Schlafmützen sind —, so hat sie ihm keineswegs den Blick für das Wahre getrübt, sondern, als intellectuelle Leidenschaft, eher den Blick für dasselbe geschärft, sodaß man bei ihm, ähnlich wie bei Kant, die Besonnenheit bewundern muß, mit welcher er die Probleme der Philosophie anfaßt und behandelt (siehe meinen elften Brief). Daß Schopenhauer von seiner gewonnenen bessern Erkenntniß aus gegen alles Schlechte, Verkehrte, Falsche, Heuchlerische, Lügenhafte in der Philosophie eine leidenschaftliche Polemik eröffnet — diese Art der Leidenschaft wird man ihm doch nicht etwa zum Tadel anrechnen wollen! — Der „Antibarbarus logicus" steht ihm hierin zur Seite. Auch er greift „die wissenschaftliche Bodenlosigkeit", den „baren Unsinn" und die „grobsinnige Sophistik" der Schelling-Hegel'schen Richtung scharf an und hat sich dadurch ein wahrhaftes Verdienst erworben.

Schopenhauer stimmt, obwol er, aus guten Gründen, die mathematische Methode für die Philosophie verwirft *) und auch von Herbart's Rechnungen in der Psychologie

*) Siehe meinen achten Brief.

nichts wissen will *), dennoch mit dem Herbartianischen Verfasser des „Antibarbarus logicus" darin überein, daß die Philosophie nicht unlogisch verfahren und das wahre logische Verhältniß der Begriffe nicht umkehren dürfe, wie Fichte, Schelling und besonders grell Hegel gethan.

Der Verfasser des „Antibarbarus logicus" weist nämlich als Grundfehler der nachkantischen, von Fichte ausgegangenen und dann von Schelling und Hegel fortgesetzten, ja von Letzterm auf die Spitze getriebenen verkehrten Richtung der Philosophie nach: „das Vorurtheil, als ob alle wahre Wissenschaftlichkeit darin bestehe, aus einem einzigen Grundgedanken oder Principe alles Wissen abzuleiten". So wurde von Fichte „das ganze Gebiet der äußern Erfahrung in den Begriff des Nicht-Ichs zusammengefaßt und der Grund dieses Nicht-Ichs in die absolute Thätigkeit des Ichs gelegt. Denn das Ich sollte nicht allein sich selbst setzen, sondern auch das Nicht-Ich sich gegenübersetzen. Das Einzelne der Erfahrung sollte aus solchen höchst allgemeinen Begriffen abgeleitet werden. Nun lehrt aber die alte Logik, daß aus einem allgemeinen Begriffe, in welchem von dem Mannichfaltigen der besondern und Einzelnbegriffe abgesehen ist und der nur das Allgemeine Dessen enthält, was einer Menge von gleichartigen Begriffen zukommt, das Besondere nicht abgeleitet werden kann, darum weil es in ihm nicht enthalten ist. Da mußte abermals mit der Logik gebrochen werden, welche solche Ableitungsversuche nur für Hineintragungen und Erschleichungen erklärt. An die Stelle des logischen, abstracten Begriffs ward der reelle, lebensvolle Begriff gesetzt, welcher

*) Schopenhauer nennt es „unschuldige Pößchen, schwere analytische Rechnungen über das Äquilibrium der Vorstellungen im menschlichen Kopfe auszuführen, und dergleichen Späße". (Vergl. „Parerga und Paralipomena", I, 133.)

die besondere Eigenthümlichkeit haben sollte, daß er 1) das Besondere, also die Begriffe des Umfangs, wenn auch noch nicht actu, so doch der potentia nach, in sich enthalte und 2) dieses Besondere, vermöge einer immanenten Triebkraft, möge sie ein Gegensetzen, Herausversetzen oder Evolviren genannt werden, rein aus sich erzeuge. Dergleichen nannte man speculative Entwickelung, die damit endet, daß das Besondere zuletzt wieder in das Allgemeine zurückgeführt wird *)." „Zur Bezeichnung der Entwickelung selbst wurden (von Schelling) statt der Fichte'schen ursprünglichen Thätigkeiten des absoluten Ichs andere Ausdrücke und Anschauungsweisen eingeführt, als da sind Differenziren, Potenziren, Manifestiren, Evolviren u. s. w., und an die Stelle des discursiven Denkens und des wissenschaftlichen Beweises in der alten logischen Strenge ward ein neues von Fichte schon postulirtes, von Schelling aber phantastisch outrirtes speculatives Erkenntnißvermögen geltend gemacht, das man intellectuale Anschauung nannte. Vornehme Geringschätzung gegen die alte formale Logik gehörte zum guten Ton; Phantasiren, Analogisiren, Symbolisiren galt als speculativer Tiefsinn und trat an die Stelle wissenschaftlicher Erörterungen. Zur Belebung der eigenen schon nicht trägen Phantasie ward Hülfe gesucht bei den Neuplatonikern und ganz besonders bei den mystischen Schwärmereien des theosophischen Schusters Jacob Böhme. Kurz, die Metaphysik ward zum baren Unsinn verarbeitet und diesem Unsinn verlieh eine Art poetischer Schwunghaftigkeit in den Augen Vieler einen besondern Reiz. Das war die Epoche der sogenannten Natur- oder Identitätsphilosophie." „Unter den verschiedenen Geistesverwandten, Schülern und Anhängern Schelling's, welche den Versuch machten, den Unsinn der sogenannten

*) „Antibarbarus logicus", 2. Aufl., S. 45 fg.

Naturphilosophie in gewisse Methode zu bringen (cum ratione insanire) und dadurch die einzelnen Gebiete des Wissens zu behandeln, nimmt Hegel eine Hauptstelle ein. Von ihm ist die Metaphysik zu einer Art Logik gemacht und die prätendirte Einheit vom Denken und Sein mit einer Staunen erregenden Unverwüstlichkeit «durch alle Theile des geistigen und natürlichen Universums» durchzuführen versucht *)."

Der Verfasser des „Antibarbarus logicus" geht nun noch näher den bodenlosen Unsinn Hegel's und seiner Schüler durch, wobei er unter Anderm Hegel's eigenen Ausspruch citirt, wonach das Wahre „der bacchantische Taumel ist, von dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben unmittelbar sich auflöst, ist er ebenso die durchsichtige einfache Ruhe **)", und kommt dann zu dem Resultate, daß das ganze System der Hegel'schen absoluten Wissenschaft „in Wahrheit nichts anderes ist, als der abstruseste, leerste Formalismus, in welchen ein beliebiger Inhalt von außen her hineingeschoben wird." Die prätendirte Einheit von Denken und Sein wird, wie der Verfasser zeigt, von Hegel nicht b e w i e s e n, sondern e r s c h l i c h e n. „Das Schlimmste aber ist, wenn diesem hyperwissenschaftlichen Wahne noch eine theologisirende Färbung gegeben wird und die *übereilten* Abstracte einer armseligen Speculation oder die *logischen* τέρατα des modernen spinozistischen Idealismus, die Subject-Objecte und Sein-Nichtse mit dem Namen des höchsten Wesens bezeichnet werden, und die sogenannten Kategorien die Bedeutung von ontologischen Grundgedanken Gottes erhalten. Ein solcher Unfug ruft nicht allein die strenge Wissenschaft, sondern auch den wahren religiösen Ernst zu dem entschiedensten Widerspruch auf ***)."

*) „Antibarbarus logicus", S. 46 fg.
**) „Phänomenologie", II, 37.
***) „Antibarbarus logicus", S. 58 fg.

schmelzen, sich bringen, „hochkomisch". „Sie haben nämlich einen ordentlichen persönlichen Gott, wie er im Alten Testament steht, zu lehren: das wissen sie. Andererseits jedoch ist, seit ungefähr vierzig Jahren, der Spinozistische Pantheismus, nach welchem das Wort Gott ein Synonym von Welt ist, unter den Gelehrten und sogar den blos Gebildeten, durchaus vorherrschend und allgemeine Mode: das möchten sie doch auch nicht so ganz fahren lassen; dürfen jedoch nach dieser verbotenen Schüssel eigentlich die Hand nicht ausstrecken. Nun suchen sie sich durch ihr gewöhnliches Mittel, dunkele, verworrene, confuse Phrasen und hohlen Wortkram, zu helfen, wobei sie sich jämmerlich drehen und winden: da sieht man denn Einige in Einem Athem versichern, der Gott sei von der Welt total, unendlich und himmelweit, ganz eigentlich himmelweit verschieden, zugleich aber ganz und gar mit ihr verbunden und Eins, ja stecke bis über die Ohren drinnen; wodurch sie mich dann jedes mal an den Weber Bottom im «Johannisnachtstraum» erinnern, welcher verspricht zu brüllen, wie ein entsetzlicher Löwe, zugleich aber doch so sanft, wie nur irgend eine Nachtigall flöten kann *)."

Schopenhauer steht mit dem Herbartianischen Verfasser des „Antibarbarus logicus" insofern ganz auf einem und demselben Boden, als Beide eine durchgängig mit sich einige, consequente, widerspruchsfreie, also gegen die logischen Denkgesetze nicht verstoßende Philosophie wollen und deshalb gegen den Hegel'schen Unsinn, der in das Denken des Widerspruchs — also des Unvernünftigsten — gerade den höchsten Triumph der Vernunft setzt, protestiren. Der Unterschied ist nur dieser, daß der Verfasser des „Antibarbarus logicus", als Herbartianer, auch schon dort Widersprüche finden muß, wo in der That keine zu finden sind, nämlich in den

*) „Parerga und Paralipomena", I, 177 fg.

Grundbegriffen des Gegebenen, der Erfahrungswelt — denn Herbart findet bekanntlich die Erfahrung „ungereimt" und will sie deshalb durch Veränderung der Begriffe denkbar machen, setzt also das Hauptgeschäft der Metaphysik in die Bearbeitung der Begriffe —, während Schopenhauer gerade umgekehrt die Erfahrung durchgängig mit sich einstimmig findet und den wegzuschaffenden Widerspruch nur in den bisherigen falschen philosophisch-theologischen Auslegungen der Erfahrungswelt sieht und deshalb eine widerspruchsfreie Auslegung an deren Stelle zu setzen sucht, die er in seinem eigenen Systeme gegeben zu haben sich rühmt (vergl. meinen fünften Brief).

Von allen solchen falschen Extremen wie einerseits, mit Hegel, den Widerspruch für vernünftig und begrifflich, andererseits mit Herbart die der Erfahrung zu Grunde liegenden Begriffe für ungereimt und widersprechend zu erklären, — hat sich Schopenhauer frei gehalten, und wenn, wie Erdmann richtig sagt, die Aufgabe der nachkantischen Philosophie die war, die in Kant angelegten Grundgedanken zu entwickeln und zu vollenden, so hat dies Schopenhauer in seinem Systeme wirklich gethan, während die Andern von Kant abseits liegen. Erdmann will zwar durch seine Darstellung der nachkantischen Philosophie glauben machen, der Hegel'sche „Panlogismus" sei der Gipfel der nachkantischen Speculation, denn die zwei Hauptaufgaben, die in Kant angelegt wären, einerseits den Idealismus mit dem Realismus, und andererseits den Theismus mit dem Pantheismus oder Naturalismus zu versöhnen, seien erst von Hegel wirklich gelöst, während die vorangehenden Systeme nur verschiedentlich auf diese Lösung hingearbeitet hätten.

Aber erstlich, was die Verbindung des Idealismus mit dem Realismus betrifft, so ist, wie der „Antibarbarus logicus" schlagend gezeigt hat, die von Hegel prätendirte Ein-

heit von Denken und Sein, d. h. die Identität der idealen (vorgestellten) mit der realen (an sich seienden) Welt, nur erschlichen, nicht bewiesen. Und was den zweiten, den Gegensatz zwischen Naturalismus und Theismus, oder, wie ihn Erdmann auch bezeichnet, zwischen Pantheismus und Individualismus betrifft, so ist die Lösung dieses Gegensatzes gar keine philosophische Aufgabe und derselbe wird von Hegel und den Hegelianern der rechten Seite, namentlich von Erdmann selbst, nur durch offenbare Widersprüche und Ungereimtheiten gelöst. Man lese nur Erdmann's „Natur oder Schöpfung? Eine Frage an die Naturphilosophie und Religionsphilosophie*)" und man wird Schopenhauer beistimmen, daß die Verschmelzung des Theismus mit dem Pantheismus oder Naturalismus, welche die theologisirende Professorenphilosophie zu Markte bringt, „hochkomisch" ist, und dem Verfasser des „Antibarbarus logicus" wird man beistimmen, wenn er von dem „offenbaren delirium dialecticum" der Hegelianer spricht (S. 95). Wie verderblich das Hegel'sche Ineinsdenken des Widersprechenden, welches von ihm als das eigentliche Geschäft der Vernunft gepriesen wird, auf die Köpfe der Hegelianer gewirkt hat, das ersieht man besonders aus den dialektischen Kunststücken und Kopfüberschlagungen der Hegelianer von der rechten Seite**). Man glaube daher nur nicht, daß man aus Erdmann's „Philosophie" ein richtiges Urtheil über die nachkantische Philosophie gewinnen könne. Die Erdmann'sche Geschichtsdarstellung ist schon von vornherein durch die falsche Hegel'sche Ansicht von der Geschichte der Philosophie überhaupt, wonach die-

*) Leipzig 1840.

**) Vergl. meine ausführliche „Kritik der Erdmann'schen Vorlesungen über den Staat" in den „Blättern für literarische Unterhaltung", 1853, Nr. 35.

selbe ein continuirlicher, nothwendiger und deshalb auch a priori sich construiren lassender Entwickelungsgang der Gedanken ist, verfälscht. Dieser Ansicht gemäß sucht Erdmann alle nachkantischen Systeme von Fichte an als nothwendige Durchgangspunkte bis zu Hegel hin darzustellen. Aber was es mit dieser Geschichtsansicht auf sich habe, hat nicht nur der „Antibarbarus logicus", sondern auch Schopenhauer zur Genüge nachgewiesen. Letzterer nennt es mit Recht eine „Anmaßung Hegelianischer Geschichtschreiber der Philosophie, welche jedes System als nothwendig eintretend darthun und sonach, die Geschichte der Philosophie a priori construirend, uns beweisen, daß jeder Philosoph gerade Das, was er gedacht hat, und nichts Anderes habe denken müssen; wobei denn der Herr Professor so recht bequem sie Alle von oben herab übersieht, wo nicht gar belächelt. Der Sünder! Als ob nicht Alles das Werk einzelner und einziger Köpfe gewesen wäre, die sich in der schlechten Gesellschaft dieser Welt eine Weile haben herumstoßen müssen, damit solche gerettet und erlöst werde aus den Banden der Roheit und Verdummung; Köpfe, die ebenso individuell, wie selten sind, daher von Jedem derselben das Ariostische natura il fece, e poi ruppe lo stampo in vollem Maße gilt; — und als ob, wenn Kant an den Blattern gestorben wäre, auch ein Anderer die «Kritik der reinen Vernunft» würde geschrieben haben" u. s. w.*)

Will man ein gesundes Urtheil über die nachkantische Philosophie erlangen, so studire man weder die Darstellungen derselben von Fichtianern **), noch die von

*) „Parerga und Paralipomena", I, 187.

**) Neulichst hat wieder Fortlage in seiner „Genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant" (Leipzig 1852) den Fichte'schen Standpunkt geltend zu machen gesucht.

Schellingianern und Hegelianern, sondern theils den „Antibarbarus logicus" von Cajus in der zweiten Auflage, theils Schopenhauer's „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen", sowie dessen „Fragmente zur Geschichte der Philosophie" nebst Abhandlung „Ueber die Universitätsphilosophie" *).

*) Im ersten Band der Schrift „Parerga und Paralipomena".

Berlin, im November 1853.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Brief.

Zweiter Brief.

Dritter Brief.

Vierter Brief.

Fünfter Brief.

Sechster Brief.

Siebenter Brief.

Achter Brief.

Neunter Brief.

Zehnter Brief.

Elfter Brief.

Zwölfter Brief.

Dreizehnter Brief.

Vierzehnter Brief.

Funfzehnter Brief.

Sechzehnter Brief.

Siebzehnter Brief.

Achtzehnter Brief.

Neunzehnter Brief.

Zwanzigster Brief.

Einundzwanzigster Brief.

Zweiundzwanzigster Brief.

Dreiundzwanzigster Brief.

Vierundzwanzigster Brief.

Fünfundzwanzigster Brief.

Sechsundzwanzigster Brief.

Siebenundzwanzigster Brief.

Achtundzwanzigster Brief.

Kurzer Lebensabriß Schopenhauer's *).

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 in Danzig geboren, wo sein Vater einer der angesehensten Kaufleute war. Seine Mutter war die durch ihre Schriften berühmt gewordene Johanna Schopenhauer. In sein Knabenalter fällt ein längerer Aufenthalt in Frankreich und England. Die vertraute Bekanntschaft mit der Sprache und Literatur beider Länder, welche Schopenhauer vor vielen Gelehrten Deutschlands, namentlich vor allen Philosophen auszeichnet, dürfte mit diesem Umstande in Zusammenhang stehen. Im Jahre 1809 bezog er die Universität Göttingen und hörte dort zuerst Vorlesungen über Naturwissenschaften und Geschichte. Die Vorlesungen G. E. Schulze's (des Verfassers des „Änesidem") erweckten seinen Trieb zu philosophiren. Entscheidend wurde dabei Schulze's persönlicher Rath, den Privatfleiß fürs Erste ausschließlich Platon und Kant zuzuwenden, ehe diese bewältigt seien, keinen Andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza, anzusehen, ein Rath, den genau befolgt zu haben Schopenhauer nie bereut hat. Im Jahre 1811 siedelte er nach Berlin über, in der Erwartung, einen echten Philosophen und großen

*) Vergl. „Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant" von Erdmann, II, 381 fg. (Leipzig 1853). Die dort gegebenen biographischen Notizen rühren von Schopenhauer selbst her.

Geist an Fichte kennen zu lernen; eine Verehrung a priori, welche bald der Geringschätzung und dem Spotte Platz machte, obgleich der Cursus durchgemacht wurde. Im Jahr 1813 bereitete sich Schopenhauer zur Promotion in Berlin vor; der Krieg verhinderte die Ausführung dieses Plans und auf die, ursprünglich für die berliner Promotion bestimmte Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" *), wurde er in Jena promovirt. Darauf brachte er den Winter in Weimar zu, wo er Goethe's nähern Umgang genoß, der so vertraut wurde, wie es ein Altersunterschied von neununddreißig Jahren irgend zuließ. Kaum minder als dieser Umgang war von wesentlichem Einfluß auf ihn der Umstand, daß der Orientalist Friedrich Majer ihn in das indische Alterthum einführte. Vom Jahre 1814—18 ward in Dresden privatisirt, die Bibliothek und die Kunstsammlungen zu vielseitigen Studien benutzt, und dabei in der schönen Umgebung den eigenen Gedanken nachgehangen. In dieser Zeit erschien eine optische Abhandlung **), gleichsam eine Episode seines damaligen Strebens, da gerade in dieser Zeit sein System gewissermaßen ohne sein Zuthun strahlenweise wie ein Krystall zu einem Centro convergirend so zusammenschoß, wie er es in seinem Hauptwerk niedergelegt hat ***). Sobald das Manuscript dem Verleger übergeben war, reiste Schopenhauer nach Rom und Neapel (im Herbst 1818). Zurückgekehrt, begab er sich im Jahre 1820 nach Berlin, wo er sich habilitirte. Indeß hat er nur während eines Semesters docirt. Schon im Frühling des Jahres 1822 ging er wieder nach Italien, wo er bis 1825 blieb. Er kehrte dann nach Berlin zurück; der Lectionskatalog enthielt zwar seinen Namen, er las aber nicht. Im Jahre 1830 erschien eine für das Ausland berechnete lateinische Bearbeitung der Schrift „Ueber das Sehen und die Farben †). Im Jahre 1831 ging er der nach Berlin vordringenden Cholera

*) Rudolstadt 1813; zweite Auflage, Frankfurt a. M. 1847.

**) „Ueber das Sehen und die Farben", (Leipzig 1816).

***) „Die Welt als Wille und Vorstellung", (Leipzig 1819); zweite Auflage, in zwei Bänden, 1844.

†) In „Radii scriptores ophthalmologici minores", Th. 3.

aus dem Wege, kam nach Frankfurt am Main und blieb daselbst, weil das Klima und die Annehmlichkeit des Ortes ihn ansprachen, und das für einen Mann seiner Art unschätzbare Glück einer stets gesicherten Subsistenz ihm die Wahl des Ortes frei ließ. Weder genöthigt, für Geld arbeiten, noch ein Amt suchen zu müssen, blieb er in ungestörtem Besitz seiner Kräfte und seiner Zeit und seine Werke entstanden nicht, weil äußere Rücksichten sie hervorriefen. Die Nichtbeachtung seines Hauptwerks und der Ruhm, den der von ihm verachtete Hegel genoß, waren die Hauptgründe eines langjährigen Schweigens der Indignation. Er unterbrach es erst im Jahr 1836 durch eine kleine Schrift*), welche nicht nur die, durch die neuesten Forschungen gefundenen empirischen Belege für die Richtigkeit seiner Metaphysik darlegt, sondern diese selbst, wenigstens ihren Hauptpunkt, den eigentlichen nervus probandi der Sache, gründlicher darlegt, als irgend eine seiner frühern Schriften. Der Umstand, daß im Jahre 1839 die königlich norwegische Societät der Wissenschaften zu Drontheim eine von Schopenhauer eingelieferte Preisabhandlung „Ueber die Freiheit des Willens" krönte und ihn zu ihrem Mitgliede ernannte, machte mehr auf Schopenhauer aufmerksam, als man es bis jetzt gewesen war. Jene Abhandlung gab er sodann mit einer andern „Ueber das Fundament der Moral", welche durch eine Preisaufgabe der königlichen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen hervorgerufen, aber nicht gekrönt worden war, unter dem Titel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik"**) heraus. Hierauf folgte im Jahre 1844 die zweite, um einen Band „Ergänzungen" vermehrte Auflage seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung"***) und im Jahre 1847 die zweite, sehr erweiterte Auflage seiner längst vergriffenen Doctordissertation „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde". Seit mehr als zwanzig Jahren lebt Schopenhauer in Frankfurt am Main zurückgezogen, wie es die Einsamkeitsliebe und das rein intellectuelle Leben eines großen Geistes

*) „Ueber den Willen in der Natur" (Frankfurt a. M. 1836).
**) Frankfurt a. M. 1841.
***) Leipzig 1844.

unter einem ihm „heterogenen Geschlechte" mit sich bringt, aber darum nicht weniger aufmerksam und theilnehmend als früher die Welt beobachtend, aus der er überhaupt von jeher mehr, als aus Büchern, gelernt und geschöpft hat, obgleich in seinen Werken auch nicht wenig Proben seiner erstaunlichen Belesenheit in den Literaturen aller Nationen zu finden sind. Das zuletzt erschienene Werk Schopenhauer's sind die „Parerga und Paralipomena", kleine philosophische Schriften in zwei Bänden *).

*) Berlin 1851.

Artikel der «Westminster Review» über die Schopenhauer'sche Philosophie.

(Abdruck aus der Voß'schen Zeitung.)

Deutsche Philosophie im Auslande.

Es ist in diesen Blättern bereits mehrfach auf die philosophischen Werke eines Mannes hingewiesen worden, der trotz seiner ungemeinen Bedeutung, bis jetzt in Deutschland, welches sich so gern als die Heimat der Philosophie bezeichnen hört, fast gar nicht beachtet worden ist. Ja es geht so weit, daß man, wenn ja einmal seiner Erwähnung geschieht, ihn für einen längst Verstorbenen, wo möglich seit Jahren antiquirten Schriftsteller hält. Aber freilich, es ist ein alter Satz: „der wahre Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande"; während das Geschrei der Sophisten und aufdringlicher Irrlehrer dem großen Publicum, welches weder die Zeit noch die Fähigkeit hat, gründlich zu prüfen, die Ohren erfüllt. So kann es denn kommen, daß das Ausland eher den Werth des geflissentlich von Fachmännern, absichtslos von den gebildeten Kreisen Ignorirten erkennt und laut verkündet, daß die parteilose Stimme des Fremden dazu berufen ist, dem Vaterlande über seine unerkannten tiefsinnigen Denker die erste ungetrübte, weithinschallende Kunde zu bringen. Dies ist der Fall mit Arthur Schopenhauer. Zwanzig Seiten widmet das eben erschienene Aprilheft der «Westminste rReview» einer Besprechung der Schriften dieses Philosophen, und wenn vielleicht auch nicht die

Mehrzahl Derer, welche ex officio das Privilegium des angeblichen Philosophirens ausüben, so doch um so mehr die große Zahl der Denkenden unter den Gebildeten, wird es uns Dank wissen, wenn wir sie mit dem wesentlichen Inhalt dieser Besprechung bekannt machen. Es kann dies um so leichter und angemessener geschehen, als die von dem Engländer bei seinen Landsleuten vorzugsweise vorausgesetzte Unbekanntschaft mit Schopenhauer, leider auch auf die deutschen Leser mit sehr geringen Ausnahmen anwendbar ist. Zur Sache denn. — Voran stellt die «Westminster Review» die Titel der von Schopenhauer geschriebenen philosophischen Werke*). Dann beginnt sie:

„Nur Wenige, das wagen wir zu behaupten, werden sich unter unsern englischen Lesern finden, denen der Name Arthur Schopenhauer's bekannt ist. Noch Wenigere werden wissen, daß das geheimnißvolle Wesen, welchem dieser Name angehört, seit ungefähr vierzig Jahren daran gearbeitet hat, das ganze System deutscher Philosophie umzustürzen, das seit Kant's Tode von den Universitätsprofessoren aufgebaut wurde; und daß — ein wunderbarer Beleg zu dem Gesetz der Schalllehre, welches den Knall der Kanone erst lange nach dem Abfeuern vernehmen läßt — seine Stimme erst jetzt gehört wird. Die Allerwenigsten aber werden eine Ahnung davon haben, daß Arthur Schopenhauer einer der genialsten und lesenswerthesten Schriftsteller der Welt ist, der, groß als Theoretiker, von universellster Bildung, unerschöpflich in Erläuterungen, mit erschreckender Logik unerbittlich im Ziehen von Schlußfolgerungen, dazu noch die für Alle außer den Getroffenen höchst unterhaltende Eigenschaft besitzt, die schwache Seite seiner Gegner auf eine furchtbare und unwiderstehliche Weise zu treffen."

„Aus der Reihe seiner Werke ist zu ersehen, wie lange und unermüdlich dieser excentrischeste aller Philosophen gearbeitet hat. Im

*) Es sind die folgenden: 1) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (Rudolstadt 1813; zweite sehr vermehrte Ausgabe Frankfurt 1847). 2) „Die Welt als Wille und Vorstellung" (Leipzig 1819; zweite, um das Doppelte vermehrte Ausgabe ebend. 1844). 3) „Vom Willen in der Natur" (Frankfurt [illegible]). 4) „Die beiden Grundprobleme der Ethik" (Frankfurt 1841). 5) „Parerga und Paralipomena" (2 Bde., Berlin 1851).

Jahre 1813 erschien von ihm eine neue Theorie über Ursache und Wirkung, und die philosophische Welt Deutschlands sagte — Nichts. Sechs Jahre nachher kam ein großes Werk: «Die Welt als Wille und Vorstellung», heraus. Eine ganze metaphysische Theorie war mit einer Kraft und Klarheit, wie sie seit Kant keiner mehr erreicht hatte, darin entwickelt; — aber dieselbe Welt (mit einer einzigen Ausnahme) sagte dennoch — Nichts. Wir wundern uns daher nicht, daß Schopenhauer's Gemüth, das uns, nach gewissen polemischen Abhandlungen zu schließen, nicht das mildeste zu sein scheint, ein wenig erbittert wurde. — Ohne einen Funken eigenthümlichen Geistes standen ihm zahlreiche Professorlinge gegenüber. Diese strichen behaglich ihren guten Gehalt ein und förderten, indem sie die Worte irgend eines großen Philosophen zerfaserten, immer wieder geringfügige Abänderungen eines Systems zu Tage, das nach einer frühern Abänderung schon vorher oberflächlich abgeändert worden war. Wegen solcher Machwerke becomplimentirten sie sich gegenseitig — aber von Schopenhauer nahmen sie nicht die geringste Notiz; nicht ein mal ein wenig Tadel wurde ihm zu Theil. Es gab Geschichten der Philosophie und Compendien der Philosophie und philosophische Journale, aber keines darunter verbreitete die Kenntniß von Schopenhauer's Emanationen. Endlich zeigt sich eine günstige Gelegenheit, — wer kann sagen, von welcher Weltgegend her der gute Wind wehen wird? — Die königlich norwegische Gesellschaft der Wissenschaften setzt einen Preis für die beste Abhandlung über die Freiheit des Willens aus, und dieser wird im Jahre 1839 Schopenhauer zuertheilt. — Nun wird doch Deutschland mit der ihm eigenen Vorliebe für Stand und Rang, für eine zuerkannte Ehrenkrone nicht unempfindlich sein? Eine königliche Gesellschaft hat sie ja verliehen und zwar eine Gesellschaft der Wissenschaften, wenn auch Drontheim nicht gerade als das moderne Athen betrachtet wird. Aber nein! auch das half Nichts. Der Prophet war nur groß außerhalb seines Vaterlandes. Vergebens hatte er auseinandergesetzt, daß Freiheit des Willens in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes eine schon längst durchgefallene Chimäre sei, vergebens zollte ihm Skandinavien Beifall; — das gelehrte Deutschland stellte sich, als ob es Nichts von der Existenz Schopenhauer's, von seiner Preisschrift, von der königlichen Gesellschaft und von Nor-

wegen selbst wüßte, und fuhr fort, absolute Freiheit des Willens und kategorische Imperative zu predigen, gerade als ob der energische Schopenhauer niemals die Feder mit dem Papier in Berührung gebracht hätte. Er machte die entmuthigende Erfahrung, nicht einmal im bösen Sinne beachtet zu werden; was doch noch besser ist, als gar keine Beachtung — und dennoch arbeitete Schopenhauer weiter. Seine letzte Schrift: «Parerga und Paralipomena», eine Sammlung philosophischer Aufsätze zur Erläuterung seines Systems, aber auch ohne vorherige Kenntniß desselben vollkommen lesbar, ist noch gewaltiger und gibt noch mehr Zeichen selbständigen Denkens als das Werk seiner Jugend, welches vierzig Jahre früher ans Licht trat. Und endlich finden wir auch, daß der ignorirte Philosoph bekannt und in einem gewissen Grade gewürdigt wird. Die im Jahre 1852 von Professor Fortlage herausgegebene «Geschichte der deutschen Philosophie», — ein in seiner Art sehr achtbares Werk — widmet der Prüfung Schopenhauer's als einer der merkwürdigsten Erscheinungen der Gegenwart ein längeres Capitel, und obwol der Professor dem Nichtprofessor widerstreitet, so ist es doch ein verbindlicher Streit. Aus zwei Artikeln in dem jüngsten Heft von J. H. Fichte's «Zeitschrift für Philosophie» ergibt es sich noch klarer, daß Schopenhauer, wenn auch nicht gern gesehen, doch für furchtbar gehalten wird *)."

II. „Aber wenn Schopenhauer wirklich bedeutend ist, warum diese vierzigjährige Dunkelheit? Er selbst ist bereit, diese Frage vor jeder andern zu beantworten. Er wird euch nämlich sagen, das komme daher, weil er kein Philosophieprofessor sei, der einen akademischen Lehrstuhl inne hat und ein Gewerbe aus der Philosophie macht; weil ferner unter allen Universitätsphilosophen ein Uebereinkommen getroffen sei, Jeden, der nicht zu ihrer Clique gehört, bei Seite zu schieben. Die Hegelianer mögen von den Herbartianern abweichen, und die Herbartianer von den Hegelianern, Beide von den Schellingianern, und Alle von den Anhängern Schleiermacher's, die

*) Der Verfasser hätte noch hinzufügen sollen, daß Dr. Frauenstädt seit längerer Zeit in mehren literarischen Artikeln, zuletzt in seinen „Ästhetischen Fragen", die ungemeine Bedeutung Schopenhauer's hervorgehoben hat.

kleinern Zweige des ungeheuern Baumes mögen alle einander in die Quere kommen, — aber dessenungeachtet stehen sie auf einem guten Fuße miteinander, und so verschieden auch ihre Theorien sind, es geschieht Alles fein säuberlich: Jeder überhäuft seinen Gegner wegen seiner Gelehrsamkeit, oder seiner Tiefe, seiner Schärfe oder Verständlichkeit mit Lobeserhebungen. Kommt es aber vor, daß ein Philosoph, die Weisheit der Orientalen, die Dialektik der Griechen, den Scharfsinn der Franzosen, den nüchternen Verstand (common sense) der Engländer anerkennend, vor Allem aber seinen eigenen Reflexionen nachstrebend, mit dem Resultate seiner Forschungen hervortritt, ohne sich zuerst einen Erlaubnißschein zum Speculiren von der Zunft ausgewirkt zu haben — dann wehe dem Unglücklichen! Keine Verbreitung seiner Ansichten wird gestattet, und alle seine Bestrebungen, darauf hinzuwirken, daß sich seine Ideen trotz der gänzlichen Absperrung in dem Publicum Bahn brechen, werden wirksamst vereitelt."

„Allerdings kann Schopenhauer's Entrüstung darüber, daß die von Kant's Nachfolgern gelehrte Philosophie nicht auf ehrliche Erforschung der Wahrheit gegründet, sondern ein bloßes Gewerbe sei, durch welches der Professor ein Auskommen für seine Frau und Familie zu sichern hofft, für eine Wiederholung jener bekannten Fuchsworte: «die Trauben sind sauer», erklärt werden. Man ist geneigt, anzunehmen, daß Schopenhauer, der sich keiner Ermuthigung von den anerkannten Magnaten der Philosophie erfreute, darum das ganze System, dem sie ihre Autorität verdanken, verlachte. Aergerniß und getäuschte Erwartung haben jedenfalls einigen Antheil daran, wenn er die Philosophen in hohen Stellungen mit solcher Virulenz angreift; aber damit ist keineswegs gesagt, daß ein im Zorne gesprochenes Wort immer unangemessen sei; und leider gibt es nur zu viele philosophische Werke des modernen Deutschlands, welche die Rüge Schopenhauer's als eine keineswegs unbegründete erscheinen lassen."

„Setzen wir den Fall, daß ein unparteiischer Engländer, der den üblichen Cursus der Logik und die Studien der Mathematik in so weit hinter sich hat, um die Methoden des Beweises zu verstehen, der die Metaphysiker seines eigenen Landes, und wir fügen hinzu, selbst die Hauptwerke von Immanuel Kant gelesen hat, irgend eines von Hegel's sogenannten wissenschaftlichen Werken zur Hand nimmt

und sich ehrlich fragt: ob dies der Stil ist, in dem ein zur Belehrung bestimmtes Werk geschrieben sein sollte. Die allgemeinen Grundzüge des Systems mit seinem Optimismus, seinem Liberalismus, seinem scheinbar einen ausgedehnten Gesichtskreis beherrschenden Standpunkte mögen ihm gefallen; die universellen Kenntnisse des Verfassers mögen seine Bewunderung erregen; aber davon abgesehen frage er sich: ob das System wirklich ein System ist, ob die scheinbar Proposition mit Proposition verbindenden Glieder wirklich etwas Derartiges bewirken? Wenn er nicht viel Eigendünkel besitzt, wird er sich eine Weile ganz bescheiden vorstellen, daß seine eigene Fassungskraft des Autors Tiefe nicht zu ergründen vermöge; aber wenn er denkt, daß er die Beweisführung in jeder bestehenden Wissenschaft, mit Ausnahme der von Hegel und Schelling verbreiteten deutschen Metaphysik, verfolgen konnte, daß sogar das in der höchsten Mathematik angewandte Verfahren sich am Ende nicht so gar wesentlich von der gewöhnlichen Discussion unterscheidet; so wird zuletzt die Bescheidenheit ein wenig müde werden, und der Studirende wird die Voraussetzung wagen, daß er in der Verehrung seines Lehrers zu weit gegangen sei. Nimmt er hierauf eins der Compendien der Hegel'schen Philosophie zur Hand, vermittelst welcher irgend ein Jünger des großen Meisters dem Uneingeweihten die Hauptquelle der Weisheit zugänglicher macht, so wird die Sache noch schlimmer. Bei Hegel selbst findet man, unabhängig von seinem System, eine gewisse Anzahl von belehrenden Nebenbemerkungen, die schätzbarer sind als die damit erläuterte Sache, — gerade wie in einem Bilderbuche die Bilder gewöhnlich viel besser sind als der Text — und doch waren sie nur dazu bestimmt, dem trockenen Skelet des Textes als Commentar zu dienen. Aber wenn der Hegelianische Unterlehrer Präceptor wird, kann er des Meisters Lehre nur in einer kürzern und folglich trocknern Form geben, und die unfruchtbare Natur des Systems stellt sich dadurch heraus, daß er kaum ein Wort in einer andern Ordnung vorbringen kann, als es in der ursprünglichen Schrift niedergeschrieben ist."

„Die Theorien von Plato, von Locke, von Kant brauchen nicht nach einem bestimmt vorgezeichneten Contour, welcher alle eigenthümliche Individualität todtschlägt, auseinandergesetzt zu werden, sondern der

Erklärer kann die Form der Auslegung nach Gutdünken ändern, und der Fähigkeit der Erläuterung, mit der er vielleicht begabt ist, vollen Spielraum lassen. Dem ist nicht also bei Hegel's Philosophie; wenn sein System wirklich wie jede andere Wissenschaft gelehrt werden sollte, so würde es ein vollkommenes Umschreiben erfodern; aber darauf lassen sich Hegel's Jünger durchaus nicht ein: sie begnügen sich damit, seine Worte zu wiederholen, und keine Sylbe trägt zur Erklärung derselben bei. Etwas Gehaltloseres als die den verschiedenen Schulen deutscher Philosophie angehörenden, untergeordneten Werke, gibt es im Bereich der gesammten Literatur nicht. — Nachdem nun der unparteiische Engländer, den wir uns denken, eine hinlängliche Dosis dieser filtrirten Weisheit eingenommen hat, und den träumerischesten, beweislosesten Beweisführungen, welche die Imagination erreichen kann, gefolgt ist, so suche er das Hinderniß kennen zu lernen, welches alle Vereinbarung seiner eigenen Gedanken mit denen in den vorliegenden Büchern unmöglich macht. Von der Schule wird ihm ohne Umstände gesagt werden, daß ihm der «speculative Geist» fehlt; oder hat er die Schelling'sche Lehre der Hegel'schen vorgezogen, so heißt es, daß er ohne eine gewisse übernatürliche Fähigkeit der Anschauung sei, welche als ein ganz unumgänglich nothwendiges Erfoderniß zum philosophischen Studium betrachtet werden müsse. Wenn nun sein Mistrauen gegen sich selbst nicht ganz abnorm ist, so wird er hier wirklich anfangen bedenklich zu werden. Denn die Fähigkeiten, durch welche er die verschiedenartigsten Zweige der Gelehrsamkeit und Wissenschaft erfaßt hatte, kommen hier zu kurz, und man schlägt ihm eine Art des Denkens vor, die auf keinen Lebenszweck anwendbar ist, ja, die er nicht einmal beschreiben könne, ohne papageimäßig seinen Büchern nach zu sprechen. In diesem Augenblick der Krisis, wenn der Glaube zu wanken beginnt, lasse ihn irgend eine [illegible] Seite Schopenhauer's aufschlagen, und siehe da! der [illegible] Zweifel, durch den sein Gemüth seit einiger Zeit bewegt war, nimmt eine bestimmte Gestalt an! Es ist ihm nicht, als ob er etwas Neues erführe, wenn Schopenhauer Schelling und Hegel [illegible] [illegible]
[illegible]
[illegible]

und sich ehrlich fragt: ob dies der Stil ist, in dem ein zur Belehrung bestimmtes Werk geschrieben sein sollte. Die allgemeinen Grundzüge des Systems mit seinem Optimismus, seinem Liberalismus, seinem scheinbar einen ausgedehnten Gesichtskreis beherrschenden Standpunkte mögen ihm gefallen; die universellen Kenntnisse des Verfassers mögen seine Bewunderung erregen; aber davon abgesehen frage er sich: ob das System wirklich ein System ist, ob die scheinbar Proposition mit Proposition verbindenden Glieder wirklich etwas Derartiges bewirken? Wenn er nicht viel Eigendünkel besitzt, wird er sich eine Weile ganz bescheiden vorstellen, daß seine eigene Fassungskraft des Autors Tiefe nicht zu ergründen vermöge; aber wenn er denkt, daß er die Beweisführung in jeder bestehenden Wissenschaft, mit Ausnahme der von Hegel und Schelling verbreiteten deutschen Metaphysik, verfolgen konnte, daß sogar das in der höchsten Mathematik angewandte Verfahren sich am Ende nicht so gar wesentlich von der gewöhnlichen Discussion unterscheidet; so wird zuletzt die Bescheidenheit ein wenig müde werden, und der Studirende wird die Voraussetzung wagen, daß er in der Verehrung seines Lehrers zu weit gegangen sei. Nimmt er hierauf eins der Compendien der Hegel'schen Philosophie zur Hand, vermittelst welcher irgend ein Jünger des großen Meisters dem Uneingeweihten die Hauptquelle der Weisheit zugänglicher macht, so wird die Sache noch schlimmer. Bei Hegel selbst findet man, unabhängig von seinem System, eine gewisse Anzahl von belehrenden Nebenbemerkungen, die schätzbarer sind als die damit erläuterte Sache, — gerade wie in einem Bilderbuche die Bilder gewöhnlich viel besser sind als der Text — und doch waren sie nur dazu bestimmt, dem trockenen Skelet des Textes als Commentar zu dienen. Aber wenn der Hegelianische Unterlehrer Präceptor wird, kann er des Meisters Lehre nur in einer kürzern und folglich trocknern Form geben, und die unfruchtbare Natur des Systems stellt sich dadurch heraus, daß er kaum ein Wort in einer andern Ordnung vorbringen kann, als es in der ursprünglichen Schrift niedergeschrieben ist."

„Die Theorien von Plato, von Locke, von Kant brauchen nicht nach einem bestimmt vorgezeichneten Contour, welcher alle eigenthümliche Individualität todtschlägt, auseinandergesetzt zu werden, sondern der

Erklärer kann die Form der Auslegung nach Gutdünken ändern, und der Fähigkeit der Erläuterung, mit der er vielleicht begabt ist, vollen Spielraum lassen. Dem ist nicht also bei Hegel's Philosophie; wenn sein System wirklich wie jede andere Wissenschaft gelehrt werden sollte, so würde es ein vollkommenes Umschreiben erfodern; aber darauf lassen sich Hegel's Jünger durchaus nicht ein: sie begnügen sich damit, seine Worte zu wiederholen, und keine Sylbe trägt zur Erklärung derselben bei. Etwas Gehaltloseres als die den verschiedenen Schulen deutscher Philosophie angehörenden, untergeordneten Werke, gibt es im Bereich der gesammten Literatur nicht. — Nachdem nun der unparteiische Engländer, den wir uns denken, eine hinlängliche Dosis dieser filtrirten Weisheit eingenommen hat, und den träumerischesten, beweislosesten Beweisführungen, welche die Imagination erreichen kann, gefolgt ist, so suche er das Hinderniß kennen zu lernen, welches alle Vereinbarung seiner eigenen Gedanken mit denen in den vorliegenden Büchern unmöglich macht. Von der Schule wird ihm ohne Umstände gesagt werden, daß ihm der «speculative Geist» fehlt; oder hat er die Schelling'sche Lehre der Hegel'schen vorgezogen, so heißt es, daß er ohne eine gewisse übernatürliche Fähigkeit der Anschauung sei, welche als ein ganz unumgänglich nothwendiges Erfoderniß zum philosophischen Studium betrachtet werden müsse. Wenn nun sein Mistrauen gegen sich selbst nicht ganz abnorm ist, so wird er hier wirklich anfangen bedenklich zu werden. Denn die Fähigkeiten, durch welche er die verschiedenartigsten Zweige der Gelehrsamkeit und Wissenschaft erfaßt hatte, kommen hier zu kurz, und man schlägt ihm eine Art des Denkens vor, die auf keinen Lebenszweck anwendbar ist, ja, die er nicht einmal beschreiben könnte, ohne papageimäßig seinen Büchern nach zu sprechen. In diesem Augenblick der Krisis, wenn der Glaube zu wanken beginnt, laßt ihn irgend eine kraftvolle Seite Schopenhauer's aufschlagen, und siehe da! der unruhige Zweifel, durch den sein Gemüth seit einiger Zeit bewegt war, nimmt eine bestimmte Gestalt an! Es ist ihm nicht, als ob er etwas Neues erführe, wenn Schopenhauer Schelling und Hegel von ihrer Höhe herabzieht, nein, es wird eine plötzliche Ueberzeugung in seinem Busen geweckt. — Wir gehen nicht so weit, wie Schopenhauer zu behaupten, daß die modernen deutschen Professoren bei Allem, was sie lehren, nur ihren

Gehalt im Auge haben*); so viel aber ist gewiß, daß die, welche er angreift, mit der äußersten Anstrengung sich bemüht haben, die Ansicht Schopenhauers über sie zu unterstützen und zu befestigen. (Vergl. den Artikel über «gleichzeitige Literatur Deutschlands», «Westminster Review», April 1852.)"

III. „Polemische Philosophen sind oft geschickter im Einreißen als im Aufbauen; sie zeigen einen ungemeinen Scharfsinn im Auffinden der schwachen Seiten an dem Gebäude ihres Gegners, aber sie lassen sich selbst einen auffallenden Mangel an Sorgfalt und Präcision zu Schulden kommen, wenn sie ihr eigenes aufstellen. Von all dem ist Schopenhauer gerade das Gegentheil. Weit davon entfernt die Theorien Schelling's und Hegel's zu seciren, läßt er es bei einer Flut von Invectiven bewenden, als ob er sie der Mühe einer Beweisführung gar nicht erst für werth hielte**), und dann baut er geduldig sein eigenes System auf, indem er es beständig in durchaus verständlicher Weise begründet. Seine eigentliche Widerlegung aller andern Systeme liegt in dem Vertrauen, mit dem er auf das seinige hinweist. Er wendet sich an den gesunden Menschenverstand seiner Leser, um sie dahin zu bringen, nicht mehr auf eine Anzahl sonderbarer Worte vieldeutigsten Sinnes zu hören; gibt manchen Ausdrücken die Bedeutung wieder, die sie vor Kant hatten, und stellt eine Theorie auf, die, man mag damit übereinstimmen oder nicht, schwerlich dem Verständnisse unzugänglich sein wird. Mit den andern deutschen Metaphysikern steht man nicht einmal auf einem ehrlichen Kampfplatze. Die Systeme sind so sonderbar zugespitzt und die einzelnen Wörter haben so wenig eine feststehende Bedeutung, daß man nie weiß, ob man einen Schatten oder etwas Faßbares bekämpft. Entweder versetzen uns die fremdartigen Ideen in ein bewunderndes Staunen, oder steigende Dunkelheit schreckt uns zurück; in beiden

*) Der in Schopenhauer's „Parerga" enthaltene Aufsatz über die Professorenphilosophie enthält denn doch noch etwas andere Vorwürfe, und ist zum vollen Verständniß dieses Punktes nachzulesen.

**) In der Vorrede der „Beiden Grundprobleme der Ethik", S. 21 fg., unterzieht sich Schopenhauer doch der Mühe, der dänischen Akademie zu beweisen, weß Geistes der von ihr „summus philosophus" genannte Hegel eigentlich sei.

Fällen aber kann man sich nicht auf einen Kampf einlassen, sondern bleibt einfach unüberzeugt. Schopenhauer hingegen gibt dir mit klaren Worten ein verständliches System, und ohne daß hierüber die Möglichkeit eines Zweifels aufkömmt, steht es dir frei, anzunehmen oder abzuweisen. Nie hat es ein Schriftsteller weniger darauf angelegt, seine Leser hinters Licht zu führen."

„Doch wir wollen eilen, einen falschen Eindruck, den wir wahrscheinlich gemacht haben, zu beseitigen. Es könnte scheinen, als wollten wir die sogenannten Nachfolger Kant's unbedingt verdammen und Schopenhauer unbedingt verherrlichen; dagegen verwahren wir uns. Alles Gesagte bezieht sich nicht auf die Lehre selbst, sondern auf die Methode des Lehrens. So sehr auch die deutschen Philosophen voneinander abweichen mögen, so sind doch ihre Tendenzen liberal und in hohem Grade veredelnd, und ob sie nun, wie es ihre Jünger glauben, begeisterte, von der Liebe zur Wahrheit durchdrungene Weisheitslehrer oder nur die Mitglieder einer einträglichen Zunft seien: sie bleiben doch die Träger großartiger Ideen, welche zuweilen in der Form eines erhabenen Systems der Moralität auftreten, zuweilen ein allumfassendes Schema der Wissenschaft zum Zweck haben. Ihre Losung, in so absonderlicher Sprache sie auch ergeht, ist doch «Fortschritt!» und sie huldigen daher, freilich in ihrer pedantischen Weise, dennoch dem Geiste der modernen Civilisation. Nicht ihre Lehre, ihre ursprüngliche Tendenz findet der unparteiische Engländer verwerflich, sondern den Irrthum, daß sie (seiner Ansicht nach) unausgesetzt Abstractionen für Thatsachen, Worte für Dinge haltend, vernünfteln statt vernünftig zu begründen. Daß bei Vielen der neuesten deutschen Philosophen, wenn sie auch aus den vor zwanzig Jahren bestehenden Schulen hervorgingen, die Ueberzeugung dämmert, daß hierin nicht Alles so sei, wie es sein sollte, läßt sich aus den Schriften Derjenigen unter ihnen ersehen, welche den jüngern Fichte zu ihrem Mittelpunkte machen. Nach unserm Dafürhalten zollen diese einer gesunden Denkweise die gebührende Achtung. Man vergleiche nur die letzten Nummern der von J. H. Fichte herausgegebenen „Zeitschrift für Philosophie" mit den alten Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, — demjenigen Organe der Hegel'schen Schule, in welchem ein gewöhnlicher Roman nicht ohne die Anwendung

eines ganzen Arsenals scholastischen Rüstzeuges besprochen werden könne, und der eingetretene Fortschritt werde nicht zu verkennen sein."

„Sehen wir nun auf Schopenhauer, so ist seine Schreibmethode die genialste, sinnreichste und, wir müssen hinzufügen, die unterhaltendste, die sich denken läßt; der Inhalt seiner Lehre hingegen ist der entmuthigendste, abstoßendste, den Bestrebungen der Gegenwart entgegengesetzteste, welchen selbst Hiob's eifrigste Tröster hätten vorbringen können. Alles, wozu ein liberaler Sinn, wenn nicht mit Vertrauen, so doch mit Hoffnung aufblickt — die Erweiterung politischer Rechte, die um sich greifende Bildung, die Verbrüderung der Nationen, die Auffindung neuer Mittel, die hartnäckige Natur zu bewältigen — muß als ein leerer Traum aufgegeben werden, wenn jemals Schopenhauer's Lehre zur Geltung kommt. Mit einem Worte, er ist ein erklärter „Pessimist"*); sein großes Resultat ist: daß wir uns in der möglichst schlimmsten Welt befinden, die aller Verbesserung so unfähig ist, daß wir nichts Besseres

*) Diese ganze Auffassung der Ergebnisse von Schopenhauer's Philosophie ist eine durchaus einseitige. Allerdings werden die Träumereien von der Vortrefflichkeit der menschlichen Natur durch dieselbe keine Bestätigung finden, aber die muthmaßliche Besorgniß des Verfassers, sich durch eine Anerkennung der Lehre Schopenhauer's zumal bei den Klerikalen seines Landes zu discreditiren, verleitet ihn, Schlußfolgerungen aufzustellen, die ungerechtfertigt sind. Der ethische Standpunkt Schopenhauer's ist einem gedankenlosen Pessimismus in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes eben so entgegengesetzt, wie einer bodenlosen Misanthropie. Dies wird schon aus folgender äußerst bezeichnenden Stelle der „Parerga", II. 169, erhellen:

„Im Gegensatz zu besagter Form des Kant'schen Moralprincips (von der Würde des Menschen) möchte ich folgende Regel aufstellen: Bei jedem Menschen, mit dem man in Berührung kommt, unternehme man nicht eine objective Abschätzung desselben nach Werth und Würde, ziehe also nicht die Schlechtigkeit seines Willens, noch die Beschränktheit seines Verstandes und die Verkehrtheit seiner Begriffe in Betrachtung, da Ersteres leicht Haß, Letzteres Verachtung gegen ihn erwecken könnte; sondern man fasse allein seine Leiden, seine Noth, seine Angst, seine Schmerzen ins Auge — da wird man sich stets mit ihm verwandt fühlen, mit ihm sympathisiren und statt Haß oder Verachtung jenes Mitleid mit ihm empfinden, welches allein die ἀγάπη ist, zu der das Evangelium aufruft. Um keinen Haß, keine Verachtung gegen ihn aufkommen zu lassen, ist wahrlich nicht die Aufsuchung seiner angeblichen „Würde", sondern umgekehrt, der Standpunkt des Mitleids der allein geeignete."

thun können, als danach streben, uns von derselben frei zu machen, und zwar durch ein Verfahren, welches er mit voller Klarheit auseinandersetzt."

IV. „Anfangs erscheint Schopenhauer's Theorie als eine Vermittlung Kant's mit Berkeley; und hier mag die Bemerkung eine Stelle finden, daß Schopenhauer, wenn er sich auch schließlich als Mystiker im Sinne des heiligen Antonius erweist, doch zuerst mit einer besondern Bewunderung des geraden Verstandes (Common sense) der Engländer auftritt. Er ist vollkommen vertraut mit den Schriften von Hobbes, Berkeley und Priestley, deren Existenz von den modernen deutschen Gelehrten beinahe ignorirt wurde, und er citirt sie nicht nur als verwandte Geister, sondern als Autoritäten. Alles was er über die Täuschungen der sichtbaren Welt und gegen die Freiheit des Willens sagt, (in letzterer Beziehung verdankt er Priestley viel,) ist so überaus klar und einleuchtend, daß der arglose Leser keine Ahnung von dem erschreckenden Ergebniß hat, das unmittelbar daraus hervorgeht. Berkeley ging weiter als Kant (der ihn mit wenig Erfolg zu widerlegen suchte) im Verneinen der Realität der uns umgebenden Welt, während Kant ein aprioristisches im Geiste selbst gelegenes System aufstellt, von dem Berkeley keinen Begriff hat. — Nichts konnte leichter sein, als die beiden Systeme zu vereinigen, und Fichte war schon damit vorgegangen, indem er die Wirklichkeit des mysteriösen «Dinges an sich», welches Kant als hinter der Erscheinung liegend darstellt, gänzlich verneinte. In der That sind Schopenhauer und Fichte in vielen Punkten untereinander verwandt, wenn auch Diesem von Jenem wenig Ehre angethan wird, und Herbart scheint in einer vor langer Zeit geschriebenen Kritik über Schopenhauer*) (die einzige früher schon erwähnte Ausnahme, gleich einem vereinzelten Stern in dunkler Nacht) anzunehmen, daß ein klarerer Fichte auf dem Gebiete der Philosophie erschienen sei."

„Da dieser Artikel vorzugsweise für Diejenigen bestimmt ist, die sich einigermaßen mit deutscher Philosophie befaßt haben, so können

*) Im J. 1819 recensirte Herbart „Die Welt als Wille und Vorstellung" im „Hermes"; wieder abgedruckt in „Herbart's Kleinere philosophische Schriften", herausgegeben von Hartenstein (3 Bde., Leipzig 1842—44).

wir voraussetzen, daß unsere Leser mit Kant's Theorie insoweit bekannt sind, um zu wissen, daß er Zeit und Raum als bloße Formen der Anschauung, durch die der Geist den Eindruck der äußern Dinge erhält, die aber an den Dingen selbst keine Existenz haben, betrachtete; so wie auch, daß er annimmt, daß gewisse allgemeine Gesetze, wie z. B. Ursache und Wirkung dem Geiste ursprünglich innewohnen, so daß kraft dieser Gesetze jedes Urtheil gebildet werden muß. Raum, Zeit und die «Kategorien», — die Media, durch welche wir in die Sinne fallende Gegenstände wahrnehmen, und die Gesetze, nach denen sie Object sowol des Denkens als der Sinne werden, sind daher a priori gegeben, gerade so, wie wir sagen würden, daß (um ein triviales Gleichniß zu brauchen, einem Manne, der genöthigt wäre, sein ganzes Leben eine grüne Brille zutragen, die ganze Natur a priori grün erscheinen müßte. Hierin liegt der wesentliche Grund, vermöge dessen die Denker der englischen Schule verhindert sind, die Ansichten der deutschen zu theilen. Der Engländer, wenn er erklärt, daß die Erfahrung die einzige Quelle der Erkenntniß sei, läßt keine Beschränkung zu Gunsten von Gesetzen oder Axiomen zu, sie mögen noch so allgemein oder evident sein, während die Deutschen, so sehr sie auch in andern Punkten voneinander abweichen, darin übereinstimmen, daß, abgesehen von aller Erfahrung, der Geist selbst Quelle gewisser von aller Erfahrung unhabängiger Erkenntnisse ist."

„Bei Kant selbst ist die Abweichung von den Engländern noch weniger wesentlich als bei seinen Nachfolgern. Diese stellen in der That Theorien auf, welche den Menschen weit über die Grenzen der Natur hinausführen würden, während seine Theorie von den Formen a priori eine beschränkende und nicht eine erweiternde Tendenz hat. Die dem Geiste ursprünglichen «Kategorien» kommen nur dann zur Geltung, wenn sie auf gegebene Objecte angewendet werden können, und wir haben kein Recht, sie anzuwenden, wo die sinnliche Welt aufhört, oder um bei dem Gleichniß zu bleiben: der Mann mit der grünen Brille muß sich nicht einbilden, daß deswegen, weil die erhellte Natur grün aussieht, die Dunkelheit auch grün erscheinen werde. Dem consequenten Kantianismus gemäß ist die natürliche Theologie mit ihren Hohenpriestern Durham und Paley und ihrer Mitgift von Bridgewaterabhandlungen nur eine liebenswürdige Absurdität, gegründet auf

die ungerechtfertigte Anwendung von Ursache und Wirkung auf ein Object, welches außerhalb der Jurisdiction dieses Gesetzes liegt. Der Mensch hat also, theoretisch gesprochen, nach Kant kein Recht, die Existenz eines Gottes, einer immateriellen Seele oder irgend einer Wesenheit, welche außerhalb des Beachtungskreises der Sinne liegt, zu bejahen oder zu verneinen. Theoretisch ist Kant's Lehre negativer Atheismus, obgleich er durch seine «praktische Vernunft» die Ideen zu der Hinterthüre wieder hereinläßt, welche an dem Haupteingange zurückgewiesen wurden."

„Der theoretische Theil von Kant's System wird unter gewissen Modificationen von Schopenhauer adoptirt, d. h. er nimmt mit Kant die Idealität von Zeit und Raum an; aber er führt die zwölf Kategorien, welche Kant aus den Urtheilsformen der Schullogik ableitete, auf das einfache Causalitätsgesetz zurück, welches jedoch in verschiedenen Gestaltungen erscheint. Jetzt ist es jene endlose Kette, durch welche alle Erscheinungen der sichtbaren Welt verbunden sind, (das Gesetz von Ursache und Wirkung im eigentlichen Sinne), jetzt ist es die Verbindung, welche zwischen den Vordersätzen und dem Schlußsatze eines Beweises stattfindet*). Aber welche Gestalt es auch annehme: es ist das Gesetz, vermöge dessen der Geist zu denken genöthigt ist, wenn er die Gegenstände der äußern Welt in Betracht zieht."

„Die Fähigkeit, welche unter diesem Gesetz von Ursache und Wirkung wirkt, wird von Schopenhauer **Verstand** genannt, und er schreibt demselben Vieles zu, was bisher (von Kant u. A.) den Sinnen allein zugeschrieben wurde. Und hier sei es bemerkt, daß Schopenhauer sich überhaupt von sehr Vielen seiner Landsleute, welche sich mit Wonne in Abstractionen ergehen und instinctmäßig jeder populären Erläuterung ausweichen, dadurch unterscheidet, daß er mit rühmlichem Fleiße Thatsachen sammelt, welche dazu dienen können, seine Ansichten in ein neues Licht zu stellen. Zoologische Erfahrungen, Mittheilungen von gelehrten Gesellschaften, classische Dichter in verschiedenen Sprachen, selbst Zeitungsnotizen werden von ihm mit Eifer geprüft, und er benutzt die sich ihm hierdurch darbietenden Schätze mit sorgfältiger Auswahl. Dem Scharfsinn, mit welchem Schopenhauer immer das richtige Beispiel zur

*) Grund und Folge.

Veranschaulichung trifft, verdankt er den eigenthümlichen Zauber seiner Schriften."

„Den Verstand hat nach Schopenhauer, der hier im geraden Gegensatz zu Cartesius steht, der Mensch mit andern Thieren gemein, obgleich verschiedene Grade der Schärfe desselben unterschieden werden. Der Verstand kann nicht generalisiren, sondern seine Functionen sind auf die einzelnen, unmittelbaren Objecte beschränkt, und der Mensch, der weiß, daß eine Hammelsrippe den Hunger stillen wird, ist in derselben Lage. wie ein Pferd, das von einem Bündel Heu praktisch das Gleiche behauptet. Praktische Geschicklichkeit, Gewandtheit, kurz die meisten Eigenschaften zum «guten Fortkommen in der Welt» hängen in hohem Grade von der Schärfe des Verstandes ab, der jeder einzelnen Wirkung ihre besondere Ursache zuschreibt, und wer hierin zu irren pflegt, ist, was man im gewöhnlichen Leben dumm nennt."

V. „In der Definition der Vernunft weicht Schopenhauer sehr bedeutend von allen seinen Zeitgenossen ab. Bei ihnen ist die Vernunft eine viel umfassendere Geisteskraft, welche, das Endliche verschmähend, sich durch das Erfassen, Beschauen oder Ahnen des Unendlichen, Absoluten oder Unbedingten (je nach dem besondern Vocabularium des betreffenden Philosophen) bekundet. Nur ist sie dem besondern Uebelstande ausgesetzt, daß mancher vorurtheilsfreie Denker daran zweifelt, ob sie überhaupt existirt. Was unter Verstand gedacht wird, ist immer ziemlich verständlich; aber wenn ein gewöhnlicher deutscher Philosoph anfängt über Vernunft zu sprechen, dann versteigt sich seine Rede gewöhnlich in eine neblige Erhabenheit. Die Warnung des den ehrgeizigen Flug der Vernunft in den Regionen der Wissenschaft erkennenden Kant, sie nicht als einen theoretischen Unterweiser zu betrachten, ist nur wenig beachtet, und vielmehr die Vernunft zur Urheberin jeder Monstrosität, die ein philosophischer Kopf ausbrütet, gemacht worden."

„Bei Schopenhauer nimmt die Vernunft eine noch anspruchslosere Stellung ein als bei Kant, der dadurch, daß er sie an die Spitze seines moralischen Systems stellte und ihr so eine hohe praktische Bedeutung gab, die Veranlassung zu der sonderbaren Vergötterung der abstracten Formen gab, welche wir bei seinen neuesten

Nachfolgern finden, obgleich er selbst dagegen protestirt haben würde. Was Schopenhauer darüber sagt, mag zugleich als ein Beispiel seines leidenschaftslosen Stiles dienen:

„«Außer den bisher betrachteten Vorstellungen, welche ihrer Zusammensetzung nach sich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Object, oder reine Sinnlichkeit und Verstand (d. i. Erkenntniß der Causalität), wenn wir aufs Subject sehen, ist im Menschen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtsein aufgegangen, welches sehr treffend und mit ahnungsvoller Richtigkeit die Reflexion genannt ist. Denn es ist in der That ein Wiederschein, ein Abgeleitetes von jeder anschaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beschaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Object herrscht, hat hier eine völlig andere Gestalt. Dieses neue, höher potenzirte Bewußtsein, dieser abstracte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft, ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein von dem des Thieres so durchaus unterscheidet und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für die Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; ihn bestimmen abstracte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z. B. mit Gelassenheit die künstlichen Anstalten zu seinem eigenen Tode treffen, kann sich verstellen, bis zur Unerforschlichkeit und sein Geheimniß mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwischen mehren Motiven: denn nur in abstracto können solche, nebeneinander im Bewußtsein gegenwärtig, die Erkenntniß bei sich führen, daß eines das andere ausschließt, und so ihre Gewalt über den Willen

gegeneinander messen; wonach dann das Ueberwiegende, indem es den Ausschlag gibt, die überlegte Entscheidung des Willens ist und als ein sicheres Anzeichen seine Beschaffenheit kund macht. Das Thier hingegen bestimmt der gegenwärtige Eindruck, nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann seine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden ist und nunmehr als solche es bestimmt: das ist Dressur. Das Thier empfindet und schaut an; der Mensch denkt überdies und weiß: Beide wollen. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung mit, durch Geberde und Laut: der Mensch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernunft: daher wird im Griechischen und im Italienischen Sprache und Vernunft durch dasselbe bezeichnet: ὁ λόγος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken bedeutet. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zu Stande, nämlich das übereinstimmende Handeln mehrer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Civilisation, den Staat; ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superstitionen. Das Thier lernt den Tod erst im Tode kennen: der Mensch geht mit Bewußtsein in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst Dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat. Hauptsächlich dieserhalb hat der Mensch Philosophien und Religionen: ob jedoch Dasjenige, was wir mit Recht an seinem Handeln über Alles hochschätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmuth der Gesinnung, je die Frucht einer jener beiden war, ist ungewiß. Als sichere, ihnen allein angehörige Erzeugnisse beider und Productionen der Vernunft auf diesem Wege stehn hingegen da die wunderlichsten, abenteuerlichsten Meinungen verschiedener Schulen, und die seltsamsten, bisweilen auch grausamen Gebräuche der Priester verschiedener Religionen.» («Die Welt als Wille und Vorstellung», I, 41.)"

„Obwol die Vernunft das wesentliche Unterscheidungszeichen zwischen Mensch und Thier und die Urheberin von so Vielem ist, was die menschliche Natur veredelt und verschlimmert, so ist sie doch nach Schopenhauer nichts weiter als die Kraft «abstracte Vorstellungen» (im Sinne Locke's) zu bilden; und hierin stimmt der alte englische Philosoph mit dem modernen deutschen so weit als möglich überein. Mit allen ihren Wundern kann die Vernunft doch nichts thun, als die durch die Anschauung bereits gegebenen Eindrücke ordnen, und weit davon entfernt, eine Quelle neuer Erkenntniß zu sein, bemächtigt sie sich lediglich in zweiter Hand der bereits in einer andern Weise gewonnenen Erkenntniß. Als Mittel zur Macht erhebt die Vernunft den Menschen ganz gewiß über die übrige thierische Schöpfung, aber als Mittel zur Erkenntniß ist die Anschauung der sichrere Weg. An dieser Stelle von Schopenhauer's Lehre findet sich eine Theorie der Mathematik, welche einige Leser an Gassendi erinnern wird. Die Geometer, welche in die Fußtapfen Euklid's traten, haben nach seiner Meinung alle einen Irrthum darin begangen, daß sie die sichrere Methode der Anschauung, welche ihnen offen stand, bei der Construction ihrer Figuren vernachlässigten, und die Beweisführungen ihrer Propositionen auf logische Vernunftschlüsse basirten, was im besten Falle nur ein Surrogat ist. Nachdem Kant die Wahrheit festgestellt hatte, daß Raum eine aprioristische Form der Anschauung sei, und Schopenhauer sie angenommen, geht Dieser weiter, indem er Winke darüber gibt, wie ein System der Geometrie ausgeführt werden könne, in welchem nicht allein die Thatsache als wahr, sondern auch die Ursache der Lehrsätze — nicht allein, wie Aristoteles sagen würde, das ὅτι sondern auch das διότι — nachgewiesen würde *). Wir haben nicht Raum genug, bei dieser bloßen Episode seiner Theorie zu verweilen, und wollen nur bemerken, daß die Beweisführung, auf die er besonders sich stützt, aus Plato's Menon entlehnt ist **)."

---

*) Herr Oberlehrer Dr. Kosack hat ein Programm geschrieben, in welchem er den ersten Versuch unternimmt, die Geometrie nach Schopenhauer's Grundansicht zu bearbeiten (Nordhausen 1852).

**) Diese Anspielung auf den Menon ist nicht begründet. Plato braucht hierin bekanntlich die Geometrie für einen ganz besondern Zweck, und zwischen der

VI. „Die ganze sichtbare Welt ist also Nichts als eine in sich consequent zusammenhängende Welt des Scheins. Raum, Zeit und das Causalitätsgesetz sind Nichts weiter als bloße Formen der Anschauung, und haben mit der wirklichen Natur der Dinge Nichts zu thun, sondern betreffen dieselbe nur insofern, als sie Objecte eines erkennenden Subjects werden. Da der Geist gezwungen ist, nach dem Gesetze der Causalität zu denken, so ist es ein Widerspruch, von einer ersten Ursache zu sprechen. Jede Ursache ist ihrerseits die Wirkung einer andern Sache, und was einen wirklichen bona-fide Anfang betrifft, wie kann man noch irgend etwas von der Art suchen, wenn die ganze Welt eine Täuschung ist — «der Schleier der Maya», wie die indischen Weisen sie nennen, und wie Schopenhauer, dessen religiöse Ansichten zwischen Brahmaismus und Buddhaismus sich bewegen, sie, ihnen folgend, zu nennen liebt. Was die Art und Weise betrifft, wie unser cholerischer Weltweiser Die, welche anderer Ansicht sind, behandelt, mag folgendes Beispiel seiner leidenschaftlichen Manier zeigen:

„«Was haben denn nun unsere guten, redlichen, Geist und Wahrheit höher als Alles schätzenden deutschen Philosophieprofessoren ihrerseits für den so theuern kosmologischen Beweis gethan, nachdem nämlich Kant in der Vernunftkritik, ihm die tödtliche Wunde beigebracht hatte? Da war freilich guter Rath theuer: denn (sie wissen es, die Würdigen, wenn sie es auch nicht sagen) causa prima ist, eben so gut wie causa sui, eine contradictio in adjecto; obschon der erstere Ausdruck viel häufiger gebraucht wird als der letztere, und auch mit ganz ernsthafter, sogar feierlicher Miene ausgesprochen zu werden pflegt, ja Manche, insonderheit englische Reverends recht erbaulich die Augen verdrehen, wenn sie mit Emphase und Rührung, the first cause, — diese contradictio in adjecto, — aussprechen.

---

an geometrischen Beispielen deutlich gemachten Rückerinnerung und der Auffassung der Geometrie, als einer durch die aprioristische Form des Raumes gegebenen und demgemäß in einer, dieser eigenthümlichen, Art zu begründenden Wissenschaft, ist ein großer Unterschied. Ueberdies ist der Verfasser sehr in Irrthum, wenn er Schopenhauer's Auffassung der Mathematik eine bloße Episode nennt, da sie doch in einer besondern Art des Satzes vom Grunde wurzelt.

Sie wissen es: eine erste Ursache ist gerade und genau so denkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, nothwendig fragen muß, und so in infinitum, in infinitum! Nicht ein mal ein erster Zustand der Materie ist denkbar, aus dem, da er nicht noch immer ist, alle folgenden hervorgegangen wären. Denn wäre er an sich ihre Ursache gewesen, so hätten auch sie schon von jeher sein müssen, also der jetzige nicht erst jetzt. Fing er aber erst zu einer gewissen Zeit an causal zu werden, so muß ihn zu der Zeit etwas verändert haben, damit er aufhörte zu ruhen: dann aber ist Etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Ursache, d. h. einer ihr vorhergegangenen Veränderung, wir sogleich fragen müssen, und wir sind wieder auf der Leiter der Ursachen und werden höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetze der Causalität, — in infinitum, in infinitum."

„«Das Gesetz der Causalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen, wie ein Fiacre, den man, angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem von Goethe's Zauberlehrling belebten Besen, der einmal in Activität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen; sodaß nur der alte Herenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag. Aber die Herren sind sammt und sonders keine Herenmeister. Was haben sie also gethan, die edeln und aufrichtigen Freunde der Wahrheit, sie, die allezeit nur auf das Verdienst in ihrem Fache warten, um, sobald es sich zeigt, es der Welt zu verkünden, und die, wenn Einer kommt, der wirklich ist, was sie denn doch nur vorstellen, weit entfernt durch tückisches Schweigen und feiges Secretiren seine Werke ersticken zu wollen, vielmehr alsbald die Herolde seines Verdienstes sein werden — gewiß, so gewiß ja bekanntlich der Unverstand den Verstand über Alles liebt. Was also haben sie gethan für ihren alten Freund, den hart bedrängten, ja, schon auf dem Rücken liegenden kosmologischen Beweis? — O, sie haben einen feinen Pfiff erdacht: «Freund», haben sie zu ihm gesagt, «es steht schlecht mit dir, recht schlecht, seit deiner fatalen Rencontre mit dem alten königsberger

Starrkopf; so schlecht, — wie mit deinen Brüdern, dem ontologischen und dem physikotheologischen. Aber getrost, wir verlassen dich darum nicht (du weißt, wir sind dafür bezahlt): — jedoch — es ist nicht anders — du mußt Namen und Kleidung wechseln: denn nennen wir dich bei deinem Namen, so läuft uns Alles davon. Incognito aber nehmen wir dich untern Arm und bringen dich wieder unter Leute; nur, wie gesagt, incognito: es geht! Zunächst also: dein Gegenstand führt von jetzt an den Namen, «das Absolutum»: das klingt fremd, anständig und vornehm, und wie viel man mit Vornehmthum bei den Deutschen ausrichten kann, wissen wir am besten: was gemeint sei, versteht doch Jeder und dünkt sich noch weise dabei *). Du selbst aber trittst verkleidet in Gestalt eines Enthymems auf. Alle deine Prosyllogismen und Prämissen nämlich, mit denen du uns den langen Klimax hinaufzuschleppen pflegtest, laß nur hübsch zu Hause: man weiß ja doch, daß es nichts damit ist. Aber als ein Mann von wenig Worten, stolz, dreist und vornehm auftretend, bist du mit einem Sprunge am Ziele: «das Absolutum», schreist du (und wir mit), «das muß denn doch zum Teufel sein, sonst wäre ja gar nichts!» (Hierbei schlägst du auf den Tisch.) Woher aber Das sei? «Dumme Frage! habe ich nicht gesagt, es wäre das Absolutum!» — Es geht, bei unserer Treu, es geht! Die Deutschen sind gewohnt, Worte statt der Begriffe hinzunehmen: dazu werden sie von Jugend auf durch uns dressirt.» («Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde», S. 37.)"

„Das vorstehende Citat ist in mehr als einer Hinsicht charakteristisch. Es liegt darin jene sonderbare Mischung von Sarkasmus, Invective und handgreiflicher Beweisführung, welche den polemischen Stil Schopenhauer's bildet und zugleich jenen persönlichen, nie ganz vergessenen Groll, in der Form bitterer Ironie hervorbrechen läßt."

„Nachdem nun Schopenhauer so eine die ganze Welt umfassende Theorie, die von Kant nicht wesentlich abweicht, aufgestellt hat, kömmt er auf seinem eigensten Grund und Boden an. Bisher hat er die Lehren Anderer ausgearbeitet und seine Zusätze sind

*) Die «Westminster Review» bricht ihr Citat hier ab, das Folgende gehört aber noch wesentlich dazu.

mehr episodischer Natur, nun aber bricht seine wahre Originalität hervor."

„Man wird sich erinnern, daß Kant, nachdem er Raum und Zeit als bloße Formen der Anschauung und die Kategorien als bloße Formen des Verstandes dargestellt hat, hinter der Welt der Erscheinung ein unerklärliches Etwas stehen läßt, welches er das Ding an sich nennt, d. h. das Ding an und für sich betrachtet, ohne Beziehung auf das wahrnehmende Subject. Dieses ist nur einer negativen Definition fähig, es liegt außerhalb der Grenzen unserer Erkenntniß, und Alles, was wir davon sagen können, beschränkt sich darauf, daß wir Nichts darüber wissen noch wissen können. So gehört bei der Rose ihre Ausdehnung der Form der Anschauung (dem Raume) an; ihre besondere Gestaltung unter irgend einer denkbaren Kategorie, selbst der der Einheit, — eigentlich ihre ganze Existenz als ein besonderes Object, — kommt dem Verstande zu; — aber es gibt noch etwas hiervon Verschiedenes, welches durch die reine Sinnesempfindung, den besondern Geruch und die Farbe der Rose sich darstellt, und dies ist die Manifestation des großen Unbekannten*)."

„Die Ansicht, daß noch ein Residuum bleibt, wo die Welt der Erscheinung aufhört, bildet einen durchgreifenden Unterschied zwischen Kant und Berkeley: aber Fichte, der wenig Achtung vor dem von seinem Vorgänger hinterlassenen unnahbaren Geheimniß hatte, hob diesen Unterschied auf und erklärte das Ding an sich für nichts mehr als ein bloßes Product des Geistes."

„Diese Lehre Fichte's wird ganz besonders von Schopenhauer angefochten. Nachdem er den Satz aufgestellt hat, daß die Causalität nur ein Gesetz ist, das die Erscheinungen unter einander verknüpft, weist er sofort den Trugschluß nach, der darin liegt, wenn man Emanation, oder irgend eine andere Form jenes Gesetzes dazu gebraucht, unabhängige Existenzen zu erklären. Der Geist kann nicht

---

*) Also die Farbe, der Geruch der Rose? — Und wenn nun, um im Gleichniß zu bleiben, der Mann eine grüne Brille trägt, oder den Schnupfen hat? — Es ist wirklich seltsam, daß es dem Verfasser möglich gewesen ist, eine so grundfalsche Erläuterung zu geben.

die Ursache des «Dinges an sich» sein, weil sowol der Geist als das Ding an sich nicht in die Welt der Erscheinung gehören und also auch nicht der Jurisdiction des Causalgesetzes unterworfen sind."

VII. „Was aber ist das Ding an sich? «Der Wille», antwortet Schopenhauer triumphirend, «und diese Antwort ist die große Entdeckung meines Lebens.» Die Welt, als ein Ensemble von sichtbaren Gegenständen, ist nur eine Reihe von Erscheinungen, von Träumen, — so traumhaft, daß es schwer ist, den Unterschied zwischen Schlafen und Wachen festzustellen; aber die Welt an sich ist ein enormer, sich beständig ins Leben stürzender Wille. Wenn wir außer uns liegende Gegenstände gewahr werden, so wird uns nur eine Seite von ihnen offenbar — die Außenseite; sind wir hingegen unser eigenes Object, so werden wir uns selbst nicht nur als Erscheinungen, sondern auch als Wille bewußt, und dieser ist nicht bloße Erscheinung: und hier haben wir den Schlüssel zu dem ganzen Geheimniß, denn, wenn wir analog weiter schließen, so können wir diesen in uns mit Bewußtsein verbundenen Willen auf die ganze Welt, und selbst auch auf ihre bewußtlosen Theile und Bewohner, ausdehnen."

„«Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene, doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, die wir vom Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, dasselbe sein muß, als was wir an uns Wille nennen. Denn welche andere Art von Dasein oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus denen wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität,

welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Actionen analysiren: so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen, damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll, als blos unsere Vorstellung; so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, Das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. Ich sage, ihrem innersten Wesen nach: dieses Wesen des Willens aber haben wir zuvörderst näher kennen zu lernen, damit wir Das, was nicht ihm selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm zu unterscheiden wissen: dergleichen ist z. B. das Begleitetsein von Erkenntniß und das dadurch Bestimmtwerden durch Motive: dieses gehört, wie wir im weitern Fortgang einsehen werden, nicht seinem Wesen; sondern blos seiner deutlichsten Erscheinung als Thier und Mensch an. Wenn ich daher sagen werde: Die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach, an sich und außer aller Vorstellung Wille; so wird man diesem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein sich nach einem erkannten Motive bewege, weil im Menschen der Wille also erscheint.» («Die Welt als Wille und Vorstellung», S. 119.)"

„Nichtsdestoweniger ist Schwerkraft, Elektricität und in der That jede Form der Thätigkeit, von dem Fall eines Apfels bis zur Gründung einer Republik, ein Ausdruck des Willens und nichts weiter. Die Welt ist ihrem Wesen nach nichts als Wille, der sich in einer Reihe von Manifestationen kund gibt, die sich stufenweise von den sogenannten Gesetzen der Materie bis zu jenem Bewußtsein erheben, welches in dem niedern Thier das Stadium der Empfindung und des Verstandes (im Sinne Schopenhauer's), und in dem Menschen das höhere, Vernunft genannte, Stadium erreicht. Auf den niedern Stufen haben die Manifestationen des Willens ein gleichartigeres Aussehen; ein Stein ist nur numerisch von einem andern derselben Art verschieden, aber die Verschiedenheit wächst, wie sie auf der Stufenleiter emporsteigen, und wenn sie die menschliche Form

erreichen, dann ist jedes Individuum vollkommen verschieden von allen übrigen, und jene Erscheinung tritt ein, welche wir „Charakter" nennen."

„Indessen bleibt Schopenhauer nicht dabei stehen, eine gewaltige Abstraction aufzustellen, welcher er den Namen Willen gäbe, — und welche in so unbestimmter Weise nicht viel mehr sein würde als eine pompöse Hieroglyphe; er fährt vielmehr fort, die Wirkungen des Willens schärfer zu bestimmen, und dies ist vielleicht der genialste Theil seiner Theorie. Er erinnert sich der alten Platonischen Ideen und diese entsprechen nicht nur seinem Zwecke, sondern die Art und Weise, wie er sie benutzt, zeigt eine größere Verwandtschaft zwischen ihm und dem alten griechischen Philosophen, als sich bei irgend einem von seinen Zeitgenossen herausstellt, obgleich sie den Namen Plato's oft genug im Munde führen. Plato's Ideen, welche Einige unserer Metaphysiker des letzten Jahrhunderts «Universalia» nannten, — jene übernatürlichen Formen, an denen die in die Sinne fallenden Gegenstände Theil haben, obwol sie selbst nie in ihrer ganzen Reinheit dem sterblichen Auge sich offenbaren, jene ewigen Wesenheiten, welche nie untergehen obgleich die Individuen, durch welche sie unvollkommen offenbart werden, in schnellem Wechsel entstehen und vergehen, — jene «Ideen», welche so viele Philosophen verwirrten, und verursachten, daß so viel Papier mit fruchtlosem Hin- und Herstreiten angefüllt wurde, werden von Schopenhauer als die verschiedenen Stufen der Manifestationen des Willens ausgelegt. In jeder Wissenschaft wird Etwas angenommen, um verschiedene Erscheinungen daraus zu erklären oder danach zu classificiren, was aber seinerseits nicht erklärt wird, da man es, insofern diese besondere Wissenschaft dabei in Betracht kommt, für unerklärlich hält. So wird in der Mechanik die Schwerkraft angenommen, aber nicht wirklich erklärt, und in der Geschichte ist ein menschlicher Wille, der fähig ist, durch Motive bestimmt zu werden, eine nothwendige Voraussetzung. In den verschiedenen Erscheinungen der Welt stellen sich gewisse wesentliche Gesetze und Attribute dar, welche, da sie nothwendigerweise in der Form des Raumes erscheinen, eine Individualität annehmen, die nicht zu ihrer eigenen, innersten Natur gehört. Der einzelne Stein vergeht oder geht in einen andern Zustand über, Undurchdringlichkeit aber und Schwere,

die seine wesentliche Natur bedingten, — seine «realen Realitäten» wie Coleridge sagen würde, — bleiben unbeweglich, unberührt von dem Untergange zahlloser Individuen. Die «Ideen» nehmen so eine mittlere Stellung ein, zwischen dem Willen als «Ding an sich» und der Erscheinung; indem durch sie der Wille in die Welt der Erscheinung tritt. Viele unserer Leser, welche Alles, was wir bisher auseinandergesetzt haben, als ziemlich verständig betrachteten, werden wahrscheinlich geneigt sein, diesen Theil des Systems, als die Vision eines deutschen Träumers zu belächeln. Aber sie werden viel weniger lächeln, wenn sie die philosophische Atmosphäre kennen, in der sich Schopenhauer während der Herrschaft Schelling's und Hegel's bewegen mußte*). Jedenfalls wissen wir, was Schopenhauer mit seinen Ideen meint, wer kann das Gleiche von der absoluten Idee Hegel's sagen?"

„Es gibt keine Causalverbindung zwischen dem Willen und seinen Manifestationen, denn, wie Schopenhauer schon erklärt hat, die Causalität erstreckt sich nicht über die Welt der Erscheinung hinaus; aber der Körper ist der Wille selbst in seiner geoffenbarten Form, und um diese Ansicht in einer Ausführlichkeit, der wir hier nicht folgen können, zu erläutern, wird die Physiologie nach allen Seiten hin in Anspruch genommen. Die verschiedenen Organe des Körpers werden dieser Hypothese gemäß erklärt, und das menschliche Gehirn als der sichtbare Repräsentant der menschlichen Vernunft dargestellt. Eine sehr sinnreiche Theorie der K u n s t hängt ebenfalls mit dieser Auslegung der «Ideen» zusammen."

VIII. „An dieser Stelle mag Schopenhauer's Sittenlehre füglich ihren Platz finden. Tugend, die nach seiner Meinung besser von den indischen Weisen als von den jüdischen oder christlichen Theologen gelehrt wird, ist auf die praktische Anerkennung gegründet, daß die ganze Welt nur eine Manifestation desselben Willens wie wir selbst ist, — daß die verschiedenen Menschen und Thiere um uns, wegen ihrer gemeinsamen Substanz, so eng mit uns verbunden sind, daß selbst der Ausdruck: sie sind «verwandt», nur schwach er-

---

*) Vielmehr: Sie werden aufhören zu lachen, wenn sie sich die Mühe nehmen, Schopenhauer's Ansicht gründlich zu verstehen.

scheint. «Du selbst bist dies», ist die moralische Maxime des indischen Lehrers, welcher auf die umgebenden Weltwesen hinweisend, diese Identität ausspricht, — und die alleinige Tugend ist Mitleid. Dies ist auch die Lehre des Christenthums, wenn es seinen Bekennern befiehlt, ihren Nächsten wie sich selbst zu lieben; aber das Christenthum ist um so viel unvollkommner, als die Religion der Hindus, als es in sein Gebot allgemeiner Liebe die thierische Schöpfung nicht mit einschließt. Daher ist die Grausamkeit gegen Thiere, — ein Laster, welches für Schopenhauer, der oft die Bestrebungen der englischen «Prevention Society» lobt, ein Gräuel ist, — weit gewöhnlicher in christlichen Ländern als im Osten."

„In einer Abhandlung, welche er vor mehren Jahren als Beantwortung einer von der königlichen Gesellschaft in Kopenhagen gestellten Preisfrage schrieb*), und welcher nicht der Preis zuertheilt wurde — (unser Philosoph war nicht so glücklich in Dänemark wie in Norwegen), entwickelt Schopenhauer viel Humor, indem er das von Kant aufgestellte moralische Ideal und den «kategorischen Imperativ» lächerlich macht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der strenge Moralist aus der Kant'schen Schule (wenn er jemals etwas mehr war als ein ens rationis, gleich dem weisen Manne der Stoiker) — welcher nie einem großmüthigen Impuls trauen, sondern sich in abstracte Principien des Handelns vertiefen würde, während Derjenige, der sein Mitleiden anspricht, vor seinen Augen verhungert, — eine absonderlich unliebenswürdige Persönlichkeit gewesen sein muß, und daß Kant, indem er die Herrschaft der Vernunft zu erhöhen strebte, ein sehr wesentliches Element in der menschlichen Natur zu gering anschlägt."

„Der schlechte Mensch ist nach Schopenhauer Derjenige, in welchem der «Wille zu leben» so die Oberhand gewinnt, daß er sich nicht im geringsten um die Rechte seiner Nebenmanifestationen kümmert, und sie beraubt und ermordet, je nach dem sein eigener Vortheil dadurch begünstigt erscheint. Der gerechte Mensch, welcher gerecht ist und Nichts weiter, steht höher auf der moralischen Stufen-

*) Ueber die Grundlage der Moral. Dieselbe befindet sich als zweite Abhandlung in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der Ethik".

leiter als der Schlechte, aber er reicht nicht an Schopenhauer's Idee von Tugend. Er zeigt insofern Mitgefühl mit seinen Mitgeschöpfen, als er ihre Rechte nicht beeinträchtigt, aber er ist eben so wenig gewillt, sich selbst einen Zwang aufzuerlegen, um ihnen etwas wesentlich Gutes zu erweisen. Ein solcher Mann bezahlt seine Steuern und Kirchenabgaben, hat Nichts mit dem Gerichtshof zu thun, und ist nur mildthätig, wenn ihm dafür ein Aequivalent in der Gestalt eines ehrenden Platzes auf einer Subscriptionsliste wird."

„Der gute Mensch ist, wie wir eben gesehen haben, Derjenige, dessen Herz voll Mitgefühl für alle ihn umgebenden Geschöpfe schlägt, der praktisch, wenn auch nicht theoretisch, sie als Manifestationen desselben großen Willens, wie er selbst, anerkennt. Er liebt jedes lebende Wesen, von seinem Nächsten an bis zu einer Turteltaube; und da die Gesetze der leblosen Natur auch Manifestationen des Einen Willens sind, so mag er demgemäß das Beispiel jenes Mannes in dem alten Histörchen nachahmen, der das Ueberladen eines Schiebekarrens mit nur Einem Bein, als eine Art von Thierquälerei betrachtete. Aber bildet euch nicht ein, daß Schopenhauer's Ideal hiermit erreicht ist. Ueber dem schlechten, dem gerechten, dem guten Menschen und Allem, was in das Bereich von Laster und Tugend fällt, steht noch eine erhabnere Persönlichkeit, welche indessen einiger erklärenden Vorbemerkungen bedarf, ehe sie eingeführt werden kann."

„Gerade wie unwissende Personen, welche eine oberflächliche Kenntniß von Berkeley haben, meinen, daß der gute Bischof die ganze Welt als eine Schöpfung der Einbildungskraft betrachtet habe, und daß sie seine Anhänger widerlegen können, wenn sie ihnen einen wirklichen (keinen metaphorischen) Rippenstoß geben, ebenso mögen sich Klüglinge finden, welche sich einbilden, daß jedes menschliche Wesen in einem Zustande vollkommener Freiheit sich befinde, da Schopenhauer den Willen für die wirkliche Essenz der Welt, und jedes menschliche Wesen für eine Manifestation dieses Willens erklärt hat. Ganz im Gegentheil! Was den individuellen Willen betrifft, so ist Schopenhauer ein entschiedener Vertheidiger der absoluten Nothwendigkeit, indem er die Behauptung aufstellt, daß die Wirkung eines bestimmten Motives auf einen bestimmten Charakter so gewiß ein bestimmtes Resultat erzielt, wie die Einwirkung eines Bewegenden auf das Bewegte in der Mechanik."

„Was für die eine Person ein Motiv ist, mag es vielleicht für eine andere nicht sein, denn die Charaktere sind verschieden; aber bei einem gegebenen Charakter und einem gegebenen Motiv ist das Resultat unfehlbar. Der absolute Wille, welcher außerhalb des Kreises liegt, für den das Causalgesetz Geltung hat, ist in individueller Gestalt in die Welt der Erscheinungen eingedrungen und muß die Folgen davon auf sich nehmen, d. h. er ist jenem Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen, durch welches die ganze Welt der Erscheinung regiert wird, und das bei der Entladung einer Pistole wie bei Ausübung einer tugendhaften Handlung gleiche Geltung behält. Der «Charakter», die Idee des menschlichen Individuums, wird, gerade wie die Schwerkraft eine der Ideen der Materie ist, mit ihm geboren und kann nicht geändert werden. Die Erkenntniß des Menschen mag erweitert, und er infolge dessen auf einen bessern Weg geleitet werden, wenn er einsieht, daß seine natürlichen Begierden größere Befriedigung erhalten, wenn er die Gesetze der Gesellschaft befolgt, als wenn er sich gegen dieselben empört; aber der Charakter bleibt derselbe, wenn auch die Habsucht, die einen zum Spieler oder Räuber hätte machen können, ein wesentliches Element bei einem ehrlichen Handelsmann werden kann. So bringt jeder Mensch seine eigene Verdorbenheit mit sich auf die Welt, und dies ist die große Lehre von der Erbsünde, wie sie von Augustinus dargestellt, von Luther und Calvin erklärt und von Schopenhauer gut geheißen wird, der, wenn auch ein Freidenker im ausgedehntesten Sinne des Wortes, ganz entzückt ist über Kirchenväter und Reformatoren, wenn sie Zeugniß von der Verderbtheit der menschlichen Natur ablegen. Die Welt der Erscheinung ist eine Täuschung — ein neckender Schein; und die Thatsache, in einer solchen Welt geboren zu sein, ist an sich selbst ein Uebel. So dachten die ersten Apostel des Christenthums, — so dachten die Anachoreten der Wüste, — so dachte Calderon, als er «Das Leben, ein Traum» schrieb, ein Stück, das Schopenhauer mit besonderer Salbung anführt, — und, vor Allem, so sagen die Lehrer Indiens. Wenn eine entgegengesetzte Ansicht in Europa festgehalten wird, so ist es nur das Resultat des Judaismus, dessen Lehre von einer ersten Ursache, nebst seinem System von zeitlichen Belohnungen, d. h. seinem Optimismus, Schopenhauer mit der Verachtung eines consequenten Kan-

tianers und dem Haß eines ausgemachten Misanthropen betrachtet. Das Christenthum hält er für ein Resultat der Lehre der Hindus, die auf ihrem Wege durch Palästina verdorben wurde, und ganz besonders übel ist er auf jene Missionsgesellschaften zu sprechen, welche nach Indien die verfälschte Form einer Lehre zurückschicken, die letzteres schon in größerer Reinheit besitzt."

„Und nun mögen wir Schopenhauer's Ideal einführen. Vor dem Künstler hat er eine ganz besondere Achtung, denn ohne selbstsüchtige Motive sinnt Dieser den Ideen nach, welche das Substrat der Welt der Erscheinung bilden, und reproducirt sie als das Schöne und Erhabene. Der gute Mensch mit seinem unbegrenzten Mitgefühl ist ein gleich achtungswerthes Wesen; aber höher noch steht Der, welcher von der Illusion der Welt überzeugt, entschlossen ist, solche, insofern er dabei betheiligt ist, zu vernichten, indem er den Willen zum Leben erlöschen macht. Selbstmord würde diesem Zwecke nicht entsprechen. Selbstmord ist ein Widerwillen gegen eine besondere Kette von Umständen, welche er zu durchbrechen strebt, aber er ist keine Abwendung der individuellen Begierden von dem Leben im Allgemeinen. Ascetik, jenes allmälige Aufheben aller Gefühle, welche uns mit der sichtbaren Welt verbinden, — das Leben des Anachoreten in der ägyptischen Wüste — des Quietisten aus der Zeit Ludwigs XIV. — des indischen Fakirs, der sich jahrelange Selbstqual auferlegt — dies ist für Schopenhauer Vollkommenheit. Der besondere theologische Glaube, infolge dessen diese Heiligen die Strenge gegen sich selbst ausübten, ist eine Sache von geringer Wichtigkeit, — sie sind Alle gleich in der einen großen Qualification der Heiligkeit; sie traten von der sichtbaren Welt zurück, und ertödteten nach und nach den «Willen zum Leben», bis der Tod, was man gewöhnlich so nennt, als die Erfüllung ihrer Wünsche herbei kam."

„In dieser Ascetik besteht die einzig mögliche Freiheit des Willens. So lange er in der Welt der Erscheinung sich bethätigt, ist er in dem Gesetz der Causalität verstrickt; aber nun kehrt er zurück zu einer Region, wo jenes Gesetz keine Geltung mehr hat, und wo er demgemäß frei ist. Die Freiheit des Willens besteht mit einem Worte in der Aufhebung desselben, und dies ist das höchste Gut, was ersehnt werden kann."

„Nachdem Lord Byron seinen Helden, Childe Harold, an das Gestade des Meeres gebracht hatte, schloß er sein Gedicht; und nun da

wir unsern Leser unter Schopenhauer's Leitung an das Ufer des absoluten Nichts gebracht haben, schließen wir unsern Artikel. Mit Ausnahme der Anpreisung, welche dem Stile des Autors gilt, soll es nur ein beschreibender Artikel sein — Nichts mehr; und Diejenigen, welche aus unsern Bemerkungen den Schluß ziehen, daß wir einem solchen Systeme des Ultrapessimismus beistimmen, haben unsere Absicht völlig misverstanden. Dennoch würde es uns sehr wundern, wenn unser kurzer Abriß dieses genialen, excentrischen, kühnen und, wir mögen hinzufügen, furchtbaren Schriftstellers, nicht Einige unserer Leser veranlaßte, sich seine Werke, in welchen jede Seite reich an neuen und überraschenden Ansichten ist, zu verschaffen. Wir wünschen nur, wir könnten unter den Philosophen des heutigen Deutschlands einen Schriftsteller finden, der ihm an Tiefe und schöpferischer Kraft, an Klarheit und Gelehrsamkeit gleich käme, und auf einer Seite stünde, die mehr unsern Gefühlen und Ueberzeugungen entspräche, als die dieses misanthropischen Weisen von Frankfurt."

So schreibt die «Westminster Review». Haben wir jedoch gleich Anfangs besonders auf die eigenthümlichen Gründe hingewiesen, welche zu dieser Mittheilung Veranlassung gaben, so fügen wir schließlich noch einige Bemerkungen bei, welche der Artikel selbst nothwendig macht. Derselbe theilt nämlich, so klar er auch geschrieben ist, mit den sonst noch vorhandenen wenigen Darstellungen der Philosophie Schopenhauer's den zwiefachen Fehler, daß, da die Darstellung selbst nicht aus einem durchgreifenden Verständniß hervorgeht, auch die Beurtheilung eine einseitige wird. Weder ist die Einheit des Systems genügend hervorgehoben, noch ist namentlich der Ethik ihr Recht widerfahren. Wenn man jedoch bedenkt, daß der ursprüngliche Artikel, wie auch diese Uebersetzung, viel weniger einen vollendeten Abriß des ganzen Gebäudes, als die Vermittelung einer nähern Bekanntschaft bezwecken, so ist es hierfür vielleicht gerade angemessener, mehr eine anregende Erzählung, als eine echt systematische Entwickelung zu geben. Daß dabei Schopenhauer überdies öfters in einem, bei gewöhnlicher Betrachtungsweise ungünstigen, Lichte erscheint, wird Diejenigen, welche überhaupt ein Verständniß für diese Mittheilung haben, nicht abhalten, durch eigene Untersuchung zu finden, daß seine Ansicht weder zur Misanthropie noch zum Nihilismus führt, während bei Denen, die entweder

als „Gelernte“ oder als naive Weltkinder oder als Gläubige, „fertig“ sind, ohnehin jede neue Weltansicht um so weniger Beachtung, geschweige denn Anhang findet, je tiefer und wahrer sie ist. — In dieser Hinsicht weichen wir denn auch von dem Verfasser des vorstehenden Artikels wesentlich ab. Derselbe verwahrt sich mehrfach feierlichst dagegen, daß er ja nicht den Inhalt sondern nur die formelle Seite der Schopenhauer'schen Lehre empfehle. Allerdings ist es schon an und für sich bildend und fördernd, einen Schriftsteller zu studiren, der eine, zumal in der Philosophie, so äußerst seltene Darstellungsgabe besitzt, deren Klarheit und Objectivität nur durch den Tiefsinn des Inhalts übertroffen wird. Aber so blos den Stil überaus lobend zu empfehlen, sieht doch einer Kriegslist nicht unähnlich, — als ob der Verfasser meinte: „Hab' ich euch nur erst zum Lesen gebracht, ums Dabeibleiben ist mir nicht bange; aber ich weiß wol, daß ichs so anfangen muß, sonst kommt ihr mit euerm gegen alles Außergewöhnliche gerichteten shocking, und dann ist nichts mehr mit euch anzufangen.“ Seinen Landsleuten gegenüber mag der Verfasser Recht haben, diesen Weg einzuschlagen. Bei uns bedarf es solcher Cautelen wol nicht. Schopenhauer's System beruht so durchaus auf der unmittelbaren, erfahrungsgemäßen Anschauung, daß es in Betreff der Erklärung der Welt als Vorstellung sowol als ihres innersten Wesens als Wille, sich mit größerm Rechte als jedes andere auf die Beobachtungen und Ergebnisse der Specialwissenschaften zu berufen vermag; und wie der Naturforscher in ihm die Grundwesenheit der von ihm erkannten Erscheinungen erschlossen finden wird, so wird sich Dem, der den geheimnißvollen Räthseln der eigenen Brust nachsinnt, mild lösen, was schon Tasso schmerzlich empfindend beklagt:

Entra l' uom' allor' che nasce
In un mar di tante pene!

O. Lindner, Dr. phil.

Erster Brief.

Veranlassung dieses Briefwechsels. — Uebersicht über Schopenhauer's sämmtliche Werke. — Gutzkow's Urtheil über Schopenhauer.

Sie schreiben mir, verehrter Freund, daß Sie erst durch mich auf die Schopenhauer'sche Philosophie aufmerksam gemacht worden und bisher so gut wie Nichts von deren Existenz und Beschaffenheit gewußt haben. Was ich in öffentlichen Blättern, namentlich in den Brockhaus'schen Blättern für literarische Unterhaltung, von der Schopenhauer'schen Philosophie gerühmt, daß sie nämlich die bedeutendste unsers Jahrhunderts, ja die allein echte Erbin und Thronfolgerin der Kant'schen Philosophie sei; daß sie, wenn sie rechtzeitig wäre beachtet, studirt und in succum et sanguinem aufgenommen worden, jeden Falls einen bessern und heilsamern Einfluß auf die Zeitgenossen geübt hätte, als die sich breit machende Schelling'sche und Hegel'sche Afterweisheit, die nach Schopenhauer geistverderbend und wissenschaftvergiftend wirke; endlich, daß der Schopenhauer'schen Philosophie, wenn sie auch gegenwärtig noch nicht die gebührende Anerkennung finde, dennoch eine große Zukunft bevorstehe, — dieses Alles und noch manches Andere, was ich von Schopenhauer gerühmt, wie z. B. daß ein Splitter von seinem Geiste manchen geistesarmen Mann reich machen könnte, daß er nicht blos das Genie vortrefflich beschreibe, sondern auch selbst ein Genie im wahren Sinne des Worts sei, daß die Frische seiner Philosophie der Frische der Natur gleiche, die in ihr sich abspiegelt, u. s. w. — alles Dieses habe gar gewaltig Ihre Begierde gereizt, die intime Bekanntschaft

dieser von mir so hoch gestellten, und so lebhaft gepriesenen Philosophie zu machen. Nun sähen Sie zwar sehr wohl ein, daß man die intimste Bekanntschaft eines Philosophen nur aus Dessen eigenen Werken machen könne. Aber Sie seien gegenwärtig und wol noch auf lange Zeit hin so stark mit unaufschieblichen Amts- und Berufsgeschäften überhäuft, daß Sie sobald wol nicht zu dem erfoderlichen otium philosophicum gelangen werden, um Schopenhauer's eigene Werke studiren zu können. Sie wünschten daher vorläufig von mir einige nähere Winke und Aufschlüsse, ja, wenn es mir recht wäre, eine kurze Auseinandersetzung der Grundgedanken und Grundwahrheiten der Schopenhauer'schen Philosophie. Sie schenkten mir in dieser Beziehung mehr Zutrauen, als jedem Andern, weil ich selbst die persönliche Bekanntschaft des Meisters in Frankfurt am Main gemacht und während meines fünfmonatlichen Aufenthalts daselbst häufige philosophische colloquia mit Demselben gehabt, also wol tiefer in den eigentlichen und wahren Sinn seines Systems eingedrungen sein müßte, als irgend Jemand.

Ich folge, verehrter Freund, Ihrem Wunsche um so lieber, als es auch mir selbst, nachdem ich Schopenhauer's sämmtliche Werke wiederholt studirt und mir sogar über den Inhalt jeder Seite ein Verzeichniß entworfen habe, zum Bedürfniß geworden ist, mir den Hauptinhalt noch ein mal zu vergegenwärtigen und vor der Seele vorüberzuführen. Sodann hoffe ich auch von Ihnen, der Sie ein philosophischer Dilettant im edelsten Sinne des Worts sind, d. h. die Philosophie nicht aus Profession, sondern aus innerm, metaphysischen Bedürfniß betreiben, durch gelegentliche Mittheilung Ihrer eigenen Gedanken noch Belehrung zu empfangen. Denn ich erinnere mich noch sehr wohl jener schönen Stunden, wo wir, als Commilitonen der berliner Universität, peripatetisch in den Alleen des Thiergartens philosophirten, das gemeinschaftlich in den Collegien Vernommene einer scharfen Kritik unterwarfen und uns nicht wenig darauf zu Gute thaten, wenn wir dem Herrn Professor einen Schnitzer nachgewiesen. Während andere Spaziergänger dem Gesange der Vögel lauschten, sich an dem frischen Grün erquickten oder die Goldfische im Goldfischteich beobachteten und fütterten, zerbrachen wir uns die Köpfe über Ursprung und Zweck der Welt, über Freiheit und Un-

sterblichkeit, über Theismus, Pantheismus und Materialismus, über die Grenzen der menschlichen Erkenntniß u. s. w. Da Sie nun, so viel ich mich erinnere, bei jenen Disputationen immer streng darauf bedacht waren, den Dingen auf den Grund zu gehen und sie frei von allem Vorurtheil, von allen überlieferten theologischen oder philosophischen Dogmen und Satzungen zu untersuchen; so darf ich für meine nachfolgenden Erörterungen von Ihnen diejenige Unbefangenheit erwarten, die gerade für das Studium der Schopenhauer'schen Philosophie, mehr als für irgend eine andere, Grundbedingung ist, und die es mir folglich erleichtern wird, Sie in den tiefen Sinn derselben einzuführen. Jedoch muß ich Sie sehr darum bitten, sich sämmtliche Schriften Schopenhauer's, wenn Sie dieselben noch nicht besitzen, anzuschaffen, und das Studium derselben, wo möglich, nicht bis zur Beendigung meiner Briefe aufzuschieben, sondern lieber gleichzeitig mit denselben zu beginnen und fortzusetzen, da ich der Kürze wegen häufig nöthig haben werde, auf dieselben zu verweisen. Zwar werde ich, so viel als möglich, mich Schopenhauer's eigener Worte zur Darlegung seiner Lehre bedienen, — und glücklicherweise schreibt Schopenhauer so klar und mit einer (wie es einer seiner Verehrer, der geheime Justizrath Dorguth in Magdeburg, treffend bezeichnet hat) so „stechenden" Deutlichkeit, daß seine Sprache nicht, wie die Hegel'sche und die der meisten andern modernen Schulphilosophen, eines Dolmetschers, der sie ins Deutsche übersetzt, bedarf, um verstanden zu werden; ja, das Meiste, was Schopenhauer gesagt, läßt sich gar nicht treffender ausdrücken, als mit seinen eigenen Worten; — aber da ich Ihnen immer nur die Grundgedanken werde mittheilen können, so wird es nöthig sein, daß Sie die nähere Ausführung und Begründung derselben in den von mir citirten Stellen vollständig nachlesen.

Die sämmtlichen Schriften Schopenhauer's sind, der chronologischen Reihefolge ihres Erscheinens nach, folgende:

1. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt 1813.
2. Ueber das Sehen und die Farben. Leipzig 1816.
   (Von dieser Abhandlung ist 1830 in „Radii script. ophthalm.", min. III, eine lateinische Bearbeitung vom Verfasser erschienen.)

3. Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig 1819.
   (Beiläufig gesagt, bin ich zuerst durch diesen etwas dunkelklingenden Titel, den ich zufällig einmal citirt fand, auf die Schopenhauer'sche Philosophie aufmerksam gemacht und zu ihrem Studium angereizt worden*).
4. Ueber den Willen in der Natur. Frankfurt a. M. 1836.
5. Die beiden Grundprobleme der Ethik. Frankfurt a. M. 1841.
6. Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweite durchgängig verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Zwei Bände. Leipzig 1844.
7. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Zweite, sehr verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. Frankfurt a. M. 1847.
8. Parerga und Paralipomena. Zwei Bände. Berlin 1851.

Die Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (zusammen mit der über das Sehen und die Farben, in welcher Schopenhauer die Goethe'sche Farbenlehre begründet hat), enthält die Schopenhauer'sche Erkenntnißtheorie und bildet daher die Einleitung oder die Propädeutik zu „Die Welt als Wille und Vorstellung", seinem Hauptwerke. Dieses liefert das ganze System, dessen Eigenthümlichkeit schon durch den Titel: „Die Welt als Wille und Vorstellung", bezeichnet ist. Schopenhauer zerlegt nämlich die Welt in diese beiden Hälften: Wille und Vorstellung, und weist den innern Zusammenhang dieser beiden Seiten der Welt nach. Jede dieser beiden Welthemisphären, wie man sie nennen könnte, wird von Schopenhauer in zwei Büchern abgehandelt, sodaß das ganze System aus vier Büchern besteht. Die Welt als Vorstellung theilt sich nämlich in die dem Satz vom Grund unterworfene, die das Object der Erfahrung und Wissenschaft, und in die von jenem Satz unabhängige, die das Object der Kunst ist. (Jene wird im ersten, diese im dritten Buch abgehandelt.) Die Welt als Wille läßt eine Betrachtung von ihrer physischen und eine von ihrer ethischen Seite zu. (Jene ist im zweiten, diese im vierten Buche enthalten.) Die physische Betrachtung deutet uns die Natur in ihren verschiedenen

*) S. die Dedicationsepistel meiner Schopenhauer gewidmeten Schrift über das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung.

Reichen als Erscheinung des Willens auf seinen verschiedenen Verwirklichungsstufen. Die ethische Betrachtung zeigt den Willen in seiner Bejahung, die das Princip des Bösen und alles Uebels ist, und in seiner Verneinung, die das Princip der Tugend, der Heiligkeit, ja der Welterlösung ist. Dieses Alles können Sie freilich erst nach vollendetem Studium der Schopenhauer'schen Werke verstehen. Aber schon aus diesen wenigen Zügen, aus diesem dürren Skelet läßt sich erkennen, wie einfach und doch großartig das Schopenhauer'sche System ist, und daß es ein wirkliches System ist. Die vier philosophischen Hauptdisciplinen: Erkenntnißtheorie, Naturphilosophie, Aesthetik und Ethik, treten in den vier Büchern in einem neuen und eigenthümlichen Zusammenhang auf. Noch habe ich zu bemerken, daß ein Anhang zur „Welt als Wille und Vorstellung" die Kritik der Kant'schen Philosophie enthält und die Stellung Schopenhauer's zu Kant zeigt, den wol schwerlich Einer so gründlich studirt und so richtig beurtheilt hat, als er. Die zweite Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" ist um einen ganzen dicken Band vermehrt, der die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält und ein helles Licht auf das ganze System zurückwirft.

Die Schrift: „Vom Willen in der Natur", enthält eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat. Umfang und Inhalt dieser Schrift stehen in umgekehrtem Verhältniß. Je geringer ihr Umfang (neun Bogen), desto bedeutender und wichtiger ihr Inhalt. Wie das Auge im kleinsten Rahmen, so faßt sie im engsten Raume eine ganze Welt in sich. Ueberhaupt ist Keinem wie Schopenhauer gelungen, mit wenig Worten viel zu sagen. Auf mancher Seite seiner Schriften finden Sie mehr und schwerere Gedanken, als in ganzen dicken Bänden der modernen Scholastiker oder Schulphilosophen. Schopenhauer hat aber eben auch Augen, um die Welt in sich zu fassen. Er spinnt in seinen Schriften nicht einen eigenen, selbsterfundenen Gedanken auf eine langweilige und marternde Weise aus, wie z. B. Fichte, sondern er übersetzt nur das in der Natur und im wirklichen Leben Geschaute in Gedanken. Während die Afterphilosophen die wirkliche Welt in die Zwangsjacke ihrer selbstersonnenen Gedanken stecken, oder sie nach ihren subjectiven Gedanken

zuschneiden, so tragen umgekehrt die Schopenhauer'schen Gedanken den Zuschnitt der wirklichen Welt. Dazu gehört freilich mehr Zeit, als zum Aushecken selbsterfundener Systeme; aber Schopenhauer hat sich auch, wie Sie an dem langen Zeitraum von 1813 bis 1851, innerhalb dessen seine wenigen Schriften erschienen sind, und an dem langen Zwischenraum, der zwischen manchen derselben liegt, sehen können, nicht übereilt, sondern hat die Früchte seines Nachdenkens reif werden lassen, ehe er sie dem Publicum vorgesetzt.

Die 1841 erschienenen beiden Grundprobleme der Ethik handeln in zwei akademischen Preisschriften, 1) über Die Freiheit des menschlichen Willens, und 2) über das Fundament der Moral. Die erstere Preisschrift ist von der königlich norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim am 26. Januar 1839 gekrönt worden. Die zweite hingegen ist nicht gekrönt von der königlich dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840. Dafür kommt denn aber auch diese Akademie in der Vorrede, wo Schopenhauer die Motive ihrer Nichtkrönung aufdeckt, schlecht weg, noch schlechter aber Hegel, den die Akademie in ihrem Judicium als von Schopenhauer indecenter getadelten summus philosophus bezeichnet hatte, weshalb denn Schopenhauer zeigt, wie diesem summo philosopho der dänischen Akademie der gemeine Menschenverstand abgeht, und er Schlüsse macht, die in dem Schluß: „alle Gänse haben zwei Beine, du hast zwei Beine, also bist du eine Gans" ein würdiges Analogon finden. — Durch das Hervorrufen dieser geharnischten Vorrede hat sich die dänische Akademie wirklich um die Philosophie verdient gemacht, wenn auch in entgegengesetztem Sinne, als sie es beabsichtigte.

Von der zweiten Auflage von „Die Welt als Wille und Vorstellung" habe ich Ihnen schon oben bei der Erwähnung der ersten gesprochen. Die zweite Auflage von „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" enthält wichtige Bereicherungen. Mitten unter den strengsten Untersuchungen fehlt es jedoch nicht an Hieben und Expectorationen gegen die Philosophieprofessoren, auf die Schopenhauer als ein geschworener Feind aller Lüge und Heuchelei, wegen ihres Verraths an der Wahrheit, einen bittern Haß geworfen hat. Ich machte noch vor dem Erscheinen dieser zweiten Auflage, als mir Schopenhauer bei meiner

Anwesenheit in Frankfurt über dieselbe mündliche Mittheilungen machte und seine Intention kund gab, in ihr die Philosophieprofessoren einmal derb, wie sie es verdienten, züchtigen zu wollen, ihn darauf aufmerksam, daß in einer objectiv gehaltenen, ernsten und streng wissenschaftlichen Untersuchung, wie die Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, der Ort dazu nicht sei, sondern er besser thäte, was er gegen die Universitätsphilosophie und die Philosophieprofessoren auf dem Herzen habe, in einer besondern Schrift zu concentriren, wo es auch alsdann wirksamer sein würde. Doch Schopenhauer ist nicht der Mann der Bedenklichkeiten, er folgt seinem innern Triebe, seinem Genius, seinem Dämonion, oder wie Sie es nennen wollen, und gegen diese Mahnungen seiner innern Stimme kommen alle äußern Rathschläge zu kurz. Dennoch scheint mein Rath ihn zu der später im ersten Bande der Parerga und Paralipomena erschienenen ausgezeichneten Abhandlung „über die Universitätsphilosophie" veranlaßt zu haben, in welcher zwar so mancher Kathederheld auf eine schmerzliche Weise sein Spiegelbild erblicken und sie daher zum Teufel wünschen wird, die aber dafür das Gute hat, das Publicum endlich einmal über die Kathederphilosophie zu enttäuschen und ihm zu zeigen, daß es die Wahrheit nicht gerade da zu suchen hat, wo man sie für Geld feil bietet, weil Die, die von der Philosophie leben, höchst selten Solche sind, die für dieselbe leben*).

Die „Parerga und Paralipomena", die ich so eben erwähnt, bilden den Schluß der Schopenhauer'schen Werke. Es sind „kleine philosophische Schriften", die sich dem Inhalt nach als Nachträge und Ergänzungen an die verschiedenen Punkte des Schopenhauer'schen Systems anschließen und noch ein letztes helles Licht auf dasselbe zurückwerfen, das dem Kenner des Systems noch manche erwünschte Aufklärung gewährt. Diese „Parerga und Paralipomena" haben Gutzkow zu dem kleinen schönen Artikel in den „Unterhaltungen am häuslichen Herd" (I, Nr. 5) veranlaßt, der die Ueberschrift „Ein Selbstdenker" trägt und in welchem er treffend sagt: „Eine neuere Philosophie verspottete die Bezeichnung eines Selbstdenkers. Sie

---

*) Vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 161—163. und „Parerga und Paralipomena", I, die Abhandlung über die Universitätsphilosophie.

ließ zwar gelten, daß man selbst essen und selbst trinken müsse, um seinen Hunger und seinen Durst zu stillen, aber daß man, um sich und Andern klar zu werden, auch mit eigenem Geist denken müsse, schien ihr keines besondern Nachdrucks werth. Sie lehrte ohnehin sogenannte objective Gedanken, d. h. solche, die sich an den Dingen von selbst verstünden. (Da Gutzkow hier offenbar die Hegel'sche Philosophie meint, so hätte er richtiger gesagt: „solche, die sich selbst denken".) Dennoch thut man wohl, einen Ausdruck beizubehalten, dessen Werth sich bei so vielen gedankenlosen und unselbständigen Schriften, denen wir vorzugsweise auf dem Gedankengebiete begegnen, in seiner ganzen Bedeutung kund gibt. Das Wiederholen der sogenannten objectiven Gedanken hat uns jene philosophische Trivialität geschaffen, die wir auf Kathedern genug von hochbesoldeten Professoren Jahr aus Jahr ein gelehrt finden." Und nun weist Gutzkow auf Schopenhauer's „ursprüngliche Denkkraft" hin, auf die „Fülle der geistreichsten und scharfsinnigsten Eigengedanken", wegen deren Schopenhauern „der Name eines Selbstdenkers auf jedem Gebiete, selbst da, wo er über Liebe, Ehe, Frauen, Gesundheit, Träume, und ohnehin, wo er über Religion und Philosophie spricht, im höchsten Grade" gebühre. Gutzkow rühmt Schopenhauer's „immer auf den Grund der Erscheinung gehende Forschung" und empfiehlt sie Jedem, „wer sich einmal von den üblichen Landstraßengedanken über Moral, Sitte, Leben, Tradition u. s. w. losreißen und durch einen freien Geist, der über den Vorurtheilen schwebt, erquicken oder wenigstens zu dem Muthe, im Wirrwarr unserer Verhältnisse oder nur künstlich aufrecht gehaltener Lehren und Meinungen seine eigene Lebensanschauung zu behalten, stärken will."

Nächstens, verehrter Freund, noch ein Mehres über den allgemeinen Charakter der Schopenhauer'schen Philosophie und dann frisch in dieselbe hinein!

Zweiter Brief.

Allgemeines zur Charakteristik der Schopenhauer'schen Philosophie: ihre Weltverachtung; ihre breite Grundlage; ihre Stellung zwischen dem Kant'schen Nichtwissen und dem Schelling-Hegel'schen absoluten Wissen; ihr Verhältniß zum Idealismus und Realismus; ihre Rücksichtslosigkeit; ihre Paradoxie; ihr Verhältniß zum Rationalismus und Illuminismus.

Obwol ich, verehrter Freund, am Schluß meines vorigen Briefes das Urtheil Gutzkow's, so weit ich es angeführt, unterschreiben mußte, so kann ich doch mit demjenigen Theile desselben nicht ganz übereinstimmen, der sich auf Schopenhauer's ethische Welt- und Lebensansicht bezieht. Da wirft ihm Gutzkow nämlich vor: „Da er die Aufgabe des Menschen, leben zu müssen, für eine große Qual hält, so fehlt ihm auch durchgängig Liebe. Sein starrer Stoicismus wird dann Egoismus. Doch bricht das Gemüth aus der Eisesdecke seiner Weltverachtungslehre dann und wann in anderer Gestalt hervor. Er spricht mit Andacht von den Hindus und mit wahrer Zärtlichkeit von den Thieren."

Aus meiner spätern Darstellung der Schopenhauer'schen Ethik und der Beleuchtung ihrer antikosmischen Tendenz*) werden Sie entnehmen, was an diesem Urtheil Gutzkow's Wahres ist. Wahr ist es allerdings, daß Schopenhauer die Aufgabe des Menschen, leben zu müssen, für eine Qual hält. „Wenn man", sagt Schopenhauer, „so weit es annäherungsweise möglich ist, die Summe von

---

*) Vergl. den fünfundzwanzigsten und siebenundzwanzigsten Brief, auch die Hinweisungen auf die Ethik im zwanzigsten und dreiundzwanzigsten Brief.

Noth, Schmerz und Leiden jeder Art sich vorstellt, welche die Sonne in ihrem Laufe bescheint; so wird man einräumen, daß es viel besser wäre, wenn sie auf der Erde so wenig, wie auf dem Monde, hätte das Phänomen des Lebens hervorrufen können, sondern, wie auf diesem, so auch auf jener die Oberfläche sich noch im krystallinischen Zustande befände. Man kann auch unser Leben auffassen als eine unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts. Jedenfalls wird selbst Der, dem es darin erträglich ergangen, je länger er lebt, desto deutlicher inne, daß es im Ganzen a disappointment, nay, a cheat ist, oder, deutsch zu reden, den Charakter einer großen Mystification, nicht zu sagen einer Prellerei, trägt*)."

Aber, obgleich Schopenhauer die Nichtigkeit und das Leiden des Lebens anerkennt und mit lebhaften Farben schildert — worin er übrigens alle tiefern Religionen und Philosophien, sowie auch die thatsächliche Erfahrung für sich hat, — so folgt doch daraus keineswegs, was ihm Gutzkow vorwirft, daß es ihm „durchgängig an Liebe fehlt." Vielmehr ist gerade die tiefe und innige Erkenntniß davon, daß „alles Leben wesentlich Leiden" ist, bei Schopenhauer die Quelle der Liebe, des Wohlwollens, der caritas (ἀγάπη) und des Mitleids mit jedem lebendigen und fühlenden Wesen, folglich nicht blos mit Menschen, sondern auch mit Thieren, weshalb Schopenhauer, wie Gutzkow sagt, „mit Andacht von den Hindus und mit wahrer Zärtlichkeit von den Thieren spricht." Die Schopenhauer'sche Weltverachtungslehre entspringt nicht, wie es nach Gutzkow scheint, aus der Eisesdecke des „Stoicismus und Egoismus", sondern gerade umgekehrt aus der tiefsten und wärmsten Liebe, aus dem Ergriffensein von dem Elend des Daseins — nicht etwa der eigenen Person, sondern alles Lebenden. Gerade aus der Liebe, die gern die ganze Welt erlösen möchte, aber keinen andern möglichen Weg des Heils und der Erlösung sieht, als den der gänzlichen Resignation, der völligen Weltüberwindung, wie sie in den Asceten, den Büßern und Heiligen zur Erscheinung kommt, — gerade aus dieser, ich möchte sagen, heiligen Liebe entspringt die Schopenhauer'sche Weltverachtung,

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 156. Vergl. hierzu „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 46.

ähnlich wie die antikosmische Tendenz des alten, echten Christenthums der Urchristen aus eben dieser Quelle entsprungen ist. Dieses werden Sie durch meine spätern Briefe bestätigt finden. Nichts liegt der Schopenhauer'schen Philosophie ferner, als der „Stoicismus". Vielmehr ist es gerade ein Verdienst derselben, den ethischen Unterschied zwischen der stoischen Weltverachtung und der christlichen Weltüberwindung, welche erstere im Egoismus, letztere in der Liebe ihre Quelle hat, hervorgehoben zu haben *). Schon der einzige Umstand, daß der Stoicismus den Selbstmord empfiehlt, das Christenthum hingegen, und in Uebereinstimmung mit demselben die Schopenhauer'sche Ethik, den Selbstmord verwirft, beweist den Unterschied zwischen beiden. — Doch hier genug davon.

Jetzt zur Charakteristik der theoretischen Eigenschaften der Schopenhauer'schen Philosophie: Einer der ersten und wesentlichsten Vorzüge der Schopenhauer'schen Philosophie ist dieser, daß, wie ihr Urheber selbst sagt, alle ihre Wahrheiten unabhängig voneinander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung derselben aber, um die er unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat **). Schopenhauer's Sätze beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die in seinem Systeme vorhandene Consequenz ist daher nicht eine auf blos logischem Wege gewonnene, sondern vielmehr diejenige natürliche Uebereinstimmung der Sätze, die aus der natürlichen Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst hervorgeht. Die Folge davon ist, daß Schopenhauer's Philosophie einen breiten Boden hat, auf dem Alles unmittelbar fest und sicher steht, während diejenigen Systeme, die alle ihre Lehren eine aus der andern und zuletzt aus einem ersten obersten Satz ableiten, „hoch aufgeführten Thürmen gleichen: bricht hier eine Stütze, so stürzt Alles ein." Eine fernere Folge davon ist, daß die Schopenhauer'sche Philosophie inhaltreich, folglich nicht langweilig ist; während die aus einem obersten Satz zu deducirenden Systeme höchst

*) Vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 16, u. Bd. 2, Cap. 16.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 187. „Parerga und Paralipomena I, 122.

monoton, arm, leer und langweilig ausfallen, weil sie eben nur entwickeln und wiederholen, was schon in dem obersten Satze eingeschachtelt war. Sie können hieraus schon entnehmen, wie wichtig für jede Philosophie die Methode ist, die sie befolgt, und Sie werden später, wenn ich Ihnen erst Schopenhauer's Lehre von der wahren philosophischen Methode vorgetragen haben werde, finden, daß Schopenhauer selbst diejenige Methode praktisch befolgt hat, die er theoretisch als die allein richtige für die Philosophie bezeichnet.

Mit dem Befolgen der richtigen Methode hängt es zusammen, daß Schopenhauer's Forschung, wie auch Gutzkow (an der in meinem ersten Briefe angeführten Stelle) rühmt, überall den Dingen auf den Grund geht, und durch dieses den Dingen auf den Grund Gehen hat er sich wiederum mit Recht den Namen eines „Selbstdenkers" erworben. Denn alle Selbstdenker schöpfen ihre Gedanken nicht aus Einbildungen, noch aus Büchern oder irgend welchen Ueberlieferungen, sondern unmittelbar aus dem Realen selbst, aus der Natur der Dinge, aus dem Gegebenen, aus der vorliegenden wirklichen, äußern und innern Welt, was eben sagen will, den Dingen auf den Grund gehen. Dem Selbstdenker ist es unmöglich, sich bei abstract allgemeinen, unbestimmten Begriffen, deren Ursprung ihm noch unbekannt ist, zu beruhigen, und noch unmöglicher, an bloßen leeren Worten ein Genügen zu finden; vielmehr ruht er nicht, bis er die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze gefunden hat und schreibt denselben nur dann objective Gültigkeit zu, wenn sie auf etwas Anschaulichem, Realem beruhen. So hat es Schopenhauer z. B., wie Sie später noch sehen werden, mit dem Begriff der Seele gemacht. Diesen Vorzug hat aber auch die Schopenhauer'sche Philosophie der Treue und Redlichkeit zu verdanken, mit welcher sie auf dem von Locke eingeschlagenen und dann später noch genauer von Kant verfolgten, den Ursprung der Begriffe aufsuchenden Wege fortgegangen ist, während Schelling und Hegel unbesehens mit Begriffen, wie: Absolutes, Potenz, Unendliches, Idee u. s. w. operirten, ohne sich im mindesten um den Ursprung dieser Begriffe zu bekümmern.

Die Schopenhauer'sche Philosophie steht insofern in der Mitte zwischen der Kant'schen einerseits und der Schelling'schen und Hegel'-

schen andererseits, als sie gleich weit entfernt ist von der Kant'schen Verzweiflung an aller Erkenntniß des Wesens der Dinge, wie von der Schelling'schen und Hegel'schen Prahlerei mit dem absoluten Wissen. Diese Mitte ist jedenfalls die richtige, da sie die beiden Extreme des Nichtwissens und der absoluten Allwisserei vermeidet. Schelling und Hegel stehen also keineswegs über Schopenhauer, sondern sind nur mit ihrem Dogmatismus das schlechte Gegenstück zum Kant'schen Kriticismus. Ich werde Ihnen später noch näher auseinandersetzen, inwiefern Schopenhauer einerseits das Ding an sich für erkennbar hält und doch andererseits mit Kant demüthig genug ist, die Schranken der menschlichen Erkenntniß einzugestehen. Gegenwärtig begnüge ich mich damit, Ihnen die Schopenhauer'sche Philosophie, wegen der angegebenen doppelten Eigenschaft, als immanenten Dogmatismus zu bezeichnen, wie Schopenhauer selbst sie bezeichnet hat*). Der immanente Dogmatismus ist nämlich wohl zu unterscheiden von dem transcendenten. Die Lehrsätze des erstern sind zwar dogmatisch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus; sondern erklären blos, was diese sei, indem sie dieselbe in ihre Urelemente zerlegen; der transcendente Dogmatismus hingegen, den die Kant'sche Kritik umzustoßen bemüht war, übersteigt alle Erfahrung, indem er die Formen der menschlichen Erkenntniß, also, was dasselbe besagt, die Formen der Erscheinung, Kant's Lehre zuwider, „als einen Springstock gebraucht, um die allein ihnen Bedeutung gebende Erscheinung selbst zu überfliegen und im grenzenlosen Gebiet leerer Fictionen zu landen." („Die Welt als Wille und Vorstellung" I, 307.) Der transcendente Dogmatismus geht über die Welt hinaus, sie zur Folge eines Grundes, auf den er aus ihr schließt, machend, während es doch allein, wie Schopenhauer nachgewiesen, in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gibt, ein Unterschied, den Sie freilich erst später, wenn ich Ihnen Schopenhauer's Lehre über den Satz vom Grunde vorgetragen haben werde, ganz verstehen werden.

Da die Schopenhauer'sche Philosophie, als immanenter Dogmatismus, nicht mit innerweltlichen Erkenntnißformen über die Welt hinaus-

*) „Parerga und Paralipomena", I, 121.

geht, sondern blos bestrebt ist, zu erklären, was die Welt sei, indem sie dieselbe in ihre Urelemente zerlegt, so ist sie höchst einfach und mit einem Blick überschaulich. Die Welt ist nach ihrem Wesen an sich Wille, ihrer Erscheinung nach Vorstellung. Dies ist das ganz einfache Resultat der Schopenhauer'schen Weltzerlegung und Weltauslegung. Man könnte dieses Resultat auch umgekehrt so ausdrücken: Die Welt als Vorstellung oder die vorgestellte Welt ist nur Erscheinung, die Welt als (von der Vorstellung und ihren Formen unabhängiger) Wille dagegen ist die reale, wesenhafte, an sich seiende Welt. Die ganze Schopenhauer'sche Philosophie ist nur die Entfaltung dieses einen Grundgedankens, weshalb Schopenhauer sie auch gleichnißweise ein „Theben mit hundert Thoren" nennt: „von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkte" (Ethik VI). Aus diesem Grundgedanken aber ersehen Sie, daß die Schopenhauer'sche Philosophie weder absoluter Idealismus, noch absoluter Realismus ist, sondern zum Theil Idealismus und zum Theil Realismus. Der absolute Idealismus, wie der Fichte'sche, erklärt die Welt ganz und gar nur für ein Product des vorstellenden Ichs, leugnet also die von der Vorstellung und ihren Formen unabhängige reale Seite der Welt, oder das Ding an sich; der absolute Realismus andererseits, als das entgegengesetzte Extrem, hält die vorgestellte Welt, so wie sie vorgestellt wird, ausgedehnt in Raum und Zeit und verknüpft nach dem Causalgesetz, also die Welt der Erscheinung, für die an sich reale, er leugnet also die ideale Seite der Welt. Dagegen nun aber erkennt die Schopenhauer'sche Philosophie, gleich weit entfernt von beiden falschen Extremen, eben so die Realität, wie die Idealität der Welt an, ebenso das von aller Vorstellung unabhängige Ding an sich, wie die durch die Formen der Vorstellung bedingte Erscheinung. Man könnte sie daher füglich als Ideal-Realismus oder Real-Idealismus bezeichnen, wofern man darunter ein System versteht, in welchem Idealismus und Realismus, beide gleicherweise zu ihrem wahren Rechte kommen. Fortlage hat daher, in seiner genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant, sehr Unrecht, wenn er Schopenhauer mit Beneken zu den Realisten wirft. (S. 406 unten.)

Die Schopenhauer'sche Philosophie hat für Den, der sich zum ersten mal mit ihr bekannt macht, besonders, wenn bei einem Solchen noch nicht das Studium der Kant'schen Philosophie vorausgegangen ist, viel *Paradoxes*. Dies gereicht ihr aber gerade zum Lobe und ist ein Zeichen ihrer Wahrheit. Denn es ist leider im menschlichen Geschlecht durch verjährte und eingerostete Vorurtheile so weit gekommen, daß die einfache und nackte Wahrheit *parador* erscheint. Das Paradoxe der Schopenhauer'schen Philosophie rührt lediglich daher, daß sie, keine andere Verpflichtung der Philosophie anerkennend, als die, *wahr zu sein* *), und den Dingen überall *auf den Grund* zu kommen suchend, schonungslos und unerbittlich ist gegen alle, wenn auch durch noch so lange Herrschaft geheiligte und liebgewordene *Vorurtheile*. „Ohne alle Aufmunterung von Außen, sagt Schopenhauer, hat die Liebe zu meiner Sache ganz allein, meine vielen Tage hindurch, mein Streben aufrecht gehalten und mich nicht ermüden lassen: mit Verachtung blickte ich dabei auf den lauten Ruhm des Schlechten. Denn beim Eintritt ins Leben hatte mein Genius mir die Wahl gestellt, entweder die Wahrheit zu erkennen, aber mit ihr Niemanden zu gefallen; oder aber, mit den Andern das Falsche zu lehren, unter Anhang und Beifall: mir war sie nicht schwer geworden **)." Unschädliche Irrthümer gibt es nach Schopenhauer nicht, noch weniger ehrwürdige, heilige und darum zu schonende Irrthümer. Es genügt ihm nicht, daß man der Wahrheit nachspürt, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehen, weil dieser mittelbar sein und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; sondern er verlangt auch noch, daß man „ebenso sehr bestrebt sein soll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen, weil auch dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet ***)."

Da es das wirkliche *metaphysische Bedürfniß* war, was Schopenhauern zur Philosophie getrieben (in „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 17, besonders S. 170—173 finden Sie eine tref-

---

*) Vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 189.

**) „Parerga und Paralipomena", I, 126.

***) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 40.

fende Schilderung dieses Bedürfnisses), da er nicht von der Philosophie sondern für die Philosophie gelebt und folglich den Muth der rücksichtslosen Wahrheit gehabt; so ist es kein Wunder, daß er die „zeitdienerische" Philosophie tödtlich haßt und ihr überall gelegentlich scharfe Hiebe beibringt, sie auch wohl „Spaßphilosophie" nennt, im Gegensatz zu derjenigen, der es Ernst ist um die Wahrheit. „Unter allen Unredlichkeiten der deutschen Literatur," sagt Schopenhauer, „ist die empörendste die Zeitdienerei vorgeblicher Philosophen. Kant hat gelehrt, daß man den Menschen nur als Zweck, nie aber als Mittel behandeln soll: daß die Philosophie als Zweck, nie aber als Mittel gehandhabt werden soll, glaubte er nicht erst sagen zu müssen. Zeitdienerei läßt sich zur Noth in jedem Kleide entschuldigen, in der Kutte und dem Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philosophenmantel: denn wer diesen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geschworen, und nun ist, wo es ihren Dienst gilt, jede andere Rücksicht, auf was immer es auch sei, schmählicher Verrath *). Ich möchte sagen, daß keine Zeit der Philosophie ungünstiger sein kann, als die, da sie von der einen Seite als Staatsmittel, von der andern als Erwerbsmittel schnöde misbraucht wird. Oder glaubt man etwa, daß bei solchem Streben und unter solchem Getümmel, so nebenher auch die Wahrheit, auf die es dabei gar nicht abgesehen ist, zu Tage kommen wird? Die Wahrheit ist keine Hure, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren; vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiß sein darf **)."

Sich seiner geistigen Superiorität und der Vorzüge seiner redlichen, auf die Wahrheit gerichteten Philosophie vor der lügnerischen gewerbsmäßigen bewußt, ist Schopenhauer natürlich nicht bescheiden. Er hält überhaupt Nichts von der Bescheidenheit, gemäß dem Goethe'schen: Nur die Lumpe sind bescheiden. „Es ist so unmöglich, sagt er, daß wer Verdienste hat und weiß, was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 22.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, Cap. 17.

Andern überragt*)." Sie dürfen sich daher nicht daran stoßen, daß Schopenhauer öfters in seinen Werken die Vorzüge und Verdienste seiner Philosophie selbst rühmt. Alle großen Männer haben von jeher stolz von sich geredet. Denn es ist unmöglich, daß ein großer Geist seine Ueberlegenheit über die Andern nicht merke. Uebrigens besteht die wahre, echte Bescheidenheit einer Philosophie darin, die Grenzen der menschlichen Erkenntniß einzusehen und einzugestehen, und diese objective Bescheidenheit hat, wie ich Ihnen schon gesagt, die Schopenhauer'sche Philosophie mit der Kant'schen gemein, während die Schelling'sche und Hegel'sche in diesem Punkte, wegen ihrer Großsprecherei mit dem absoluten Wissen, geradezu frech und unverschämt zu nennen sind, weshalb Schopenhauer auch ihre Urheber als Sophisten, Marktschreier und Charlatane bezeichnet. Wenn Schopenhauer von sich rühmt, „daß die Behandlung desselben Gegenstandes von irgend einem frühern Philosophen, gegen die seinige gehalten, flach erscheine, und die Menschheit daher Manches, was sie nie vergessen wird, von ihm gelernt, und seine Schriften nicht untergehen werden"**); so klingt das allerdings nicht bescheiden, aber ist doch immer noch, zumal da es sich auf wirkliche Verdienste stützt, sehr gelinde gegen jene Prahlerei mit dem absoluten Wissen, die da dem Publicum weißmachen will, der Philosoph sei eine Incarnation des absoluten Geistes und habe, von ihm besessen, die Geheimnisse der Welt ergründet. Schopenhauer rühmt sich keiner intellectuellen Anschauung, keiner sich selbstdenkenden Gedanken, keiner absolut vernehmenden Vernunft u. dgl. „Meine Philosophie", sagt Schopenhauer, „statuirt nicht die von den Philosophieprofessoren so klug ersonnene und ihnen unentbehrlich gewordene Fabel von einer unmittelbar und absolut erkennenden, anschauenden, oder vernehmenden Vernunft, die man nur gleich Anfangs seinen Lesern aufzubinden braucht, um nachher in das von Kant unserer Erkenntniß gänzlich und auf immer abgesperrte Gebiet jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung, auf die bequemste Weise, gleichsam mit vier Pferden ein-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 426.
**) „Parerga und Paralipomena", I, 123.

zufahren *)." Jede durch sogenannte intellectuale Anschauung, „d. i. eine Art Ekstase oder Hellsehn" gewonnene Erkenntniß weist Schopenhauer als „subjectiv, individuell und folglich problematisch" ab. „Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre," sagt er, „würde sie nicht mittheilbar sein: denn nur die normale Gehirnerkenntniß ist mittheilbar: wenn sie eine abstracte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine blos anschauliche, durch Kunstwerke **)." Eine ausführlichere Würdigung der auf innere Erleuchtung, intellectuale Anschauung, höheres Bewußtsein, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewußtsein, Unification u. dgl. sich berufenden Philosophie finden Sie in §. 10 im 2. Bande der „Parerga und Paralipomena", wo Schopenhauer dieselbe als „Illuminismus" dem „Rationalismus" entgegengesetzt und es als das Grundgebrechen des erstern bezeichnet, „daß seine Erkenntniß eine nicht mittheilbare und als nicht mittheilbar auch unerweislich ist." Schopenhauer spricht dem Illuminismus, wie Sie an der angeführten Stelle finden werden, zwar nicht eine gewisse Berechtigung ab; allein das laute Berufen auf intellectuelle Anschauung und die dreiste Erzählung ihres Inhalts, mit dem Anspruch auf objective Gültigkeit desselben, wie bei Fichte und Schelling, nennt er „unverschämt und verwerflich". Die Philosophie, sagt er, soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus sein. „Demgemäß habe ich, in der meinigen, zwar am Schluß auf das Gebiet des Illuminismus, als ein Vorhandenes, hingedeutet, aber mich gehütet, es auch nur mit Einem Schritte zu betreten; dagegen dann auch nicht unternommen, die letzten Aufschlüsse über das Dasein der Welt zu geben, sondern bin nur so weit gegangen, als es auf dem objectiven, rationalistischen Wege möglich ist ***)." — Mit subjectivem Stolz (auf seine Verdienste) verbindet also Schopenhauer objective Demuth (in Anerkennung der Grenzen der Philosophie).

Doch genug zur allgemeinen Charakteristik der Schopenhauer'schen

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, XXVII.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 188.

***) Vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 609, über das Verhältniß des Mystikers zum Philosophen.

Philosophie. In meinen nächsten Briefen werde ich Ihnen Schopenhauer's Ansichten über die Philosophie im Allgemeinen (über Befähigung zur Philosophie, über Aufgabe und Quelle oder Fundament der Philosophie, über das Kriterium der Wahrheit einer Philosophie, über den Unterschied der Philosophie von den andern Wissenschaften, über Ausgangspunkt und Anfang der Philosophie, über die wahre Methode und endlich über die Eintheilung der Philosophie) mittheilen, wobei ich meist Schopenhauer selbst reden lassen werde, nur da, wo es die Abkürzung oder Verdeutlichung erfodert, mir eine kleine Abweichung von seinem Texte erlaubend. Die erwähnten Punkte gehören zwar alle nur zur *Einleitung* in die Philosophie; aber ich kann Ihnen diese Einleitung, als durchaus wesentlich zum Verständniß der Schopenhauer'schen Philosophie gehörig, nicht erlassen, sollten Sie auch noch so sehr vor Ungeduld brennen, gleich in den Mittelpunkt des Systems selbst eindringen zu wollen. Festina lente! gilt, wenn irgendwo, auch in der Philosophie.

Dritter Brief.

Schopenhauer's Ansichten über die Aufgabe der Philosophie. Vertheidigung derselben und Widerlegung der falschen Ansichten über die Aufgabe der Philosophie.

Schon aus den Ansichten, die eine Philosophie über die am Schluß meines vorigen Briefes erwähnten, zur Einleitung gehörigen Punkte aufstellt, läßt sich erkennen, weß Geistes Kind sie ist. Es gibt Ansichten über die Aufgabe, das Fundament, den Anfang, das Kriterium, die Methode und die Eintheilung der Philosophie, die im höchsten Grade unphilosophisch sind, wie wenn es z. B. als die Aufgabe der Philosophie betrachtet wird, das Verhältniß Gottes zur Welt zu bestimmen. Wirklich scheinen Viele der neuesten Philosophen Dieses als den Zweck der Philosophie anzusehen. Denn ihre Philosophie ist durch und durch theologisch, und sie begnügen sich nicht etwa blos damit, das Verhältniß Gottes zur Welt zu ergründen, nein auch über die drei Personen der Trinität und ihr Verhältniß zu einander speculiren sie, als ob die Philosophie nichts Wichtigeres zu thun hätte, als der Theologie die Schleppe nachzutragen. Dieser unredlichen, unreinen, theologisirenden Philosophie gegenüber, die eigentlich den Namen Philosophie gar nicht verdient, fühlte ich mich schon früher veranlaßt, zu bemerken, daß alle echte Philosophie wesentlich atheologisch sei, womit ich nicht sagen wollte, daß sie jedes übersinnliche, übernatürliche, metaphysische Wesen, wie Feuerbach thut, leugne und purer Sensualismus und Naturalismus (der zuletzt immer in Bestialismus ausartet) sei, son-

4*

dern nur dieses, daß sie mit dem Theismus der Theologen, sei er nun Monotheismus oder Tritheismus, nichts zu schaffen habe und ihn nicht begründen könne. Denn, sagte ich, entweder, wie die Alten, ausgehend von dem Wechsel und der Vergänglichkeit, dem Entstehen und Vergehen der vielen einzelnen Erscheinungen, sucht die Philosophie das eine, allgemeine, allem Veränderlichen zu Grunde liegende unveränderliche, unentstandene und unvergängliche Urwesen oder Urprincip, geleitet von dem Grundsatz: Aus Nichts wird Nichts (Aristot. Metaph. I. 3.): oder aber, wie die Neuern, ausgehend von dem vorstellenden Subject, in dessen (durch das Gehirn bedingten) Erkenntnißvermögen nur zunächst die objective Welt sich darstellt und abspiegelt, sucht sie zum Vorgestellten, zur Erscheinung, das Ding an sich, das von aller Vorstellung unabhängige Reale. In beiden Fällen aber, mag sie nun, wie die alte, vom Object, oder, wie die neuere, vom Subject ausgehen, führt die Philosophie, wenn anders sie consequent bleibt, und nicht kirchliche Glaubensartikel, traditionelle, von außen her überkommene Dogmen in die Philosopheme einmischt, nicht über die Welt hinaus zu einem von ihr toto coelo verschiedenen Gott, der als ein persönliches, intelligentes Wesen die Welt mit Absicht und freier Wahl aus dem Nichts ins Dasein gerufen; sondern sie bleibt bei der Welt, von der sie objectiv oder subjectiv ausgegangen, stehen, indem sie den Gegensatz zwischen dem Ewigen, Unentstandenen und dem Zeitlichen, Vergänglichen, zwischen der Natura naturans und der Natura naturata, oder zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung, innerhalb der Welt findet; sie weiß also nichts von einem jenseitigen, außerweltlichen persönlichen Gott; sie ist folglich (in diesem Sinne) atheistisch. Ja, die ganze Geschichte der Philosophie ist in diesem Sinne nur das Widerspiel der Theologie.

Dadurch, daß die pantheistischen Systeme das Weltwesen, sei es nun, daß sie es als unendliche Substanz, oder als Weltseele, oder als absoluten Geist oder wie immer auffaßten, Gott betitelten, haben sie zwar den Schein des Atheismus vermieden, aber nicht in Wahrheit und Wirklichkeit den Vorwurf des Atheismus von sich abgewälzt. Denn atheistisch ist und bleibt einmal jedes System, welchem die Welt Gott ist, denn, wie ich ebenfalls schon

gesagt habe, das All, die Welt ist kein Gott, da das Wort Gott gerade ein der Welt entgegengesetztes Wesen bedeutet. Der Pantheist begeht einen Misbrauch des Namens Gottes, eine Fälschung. Die Pantheisten werden darum auch mit Recht von den Theologen als Atheisten verschrien. Mag der Pantheismus ein materialistischer sein, indem er die Materie für das alleinige Wesen der Welt hält, oder ein spiritualistischer, der die sogenannte Weltseele oder den Weltgeist zum Princip erhebt, oder endlich ein völlig indefiniter, der eine an sich unbestimmte Substanz, deren Attribute nur Materie und Geist seien, an die Spitze stellt; immer bleibt doch der Pantheismus bei der Welt stehen und geht nicht, wie der Theismus über die Welt hinaus zu einem von ihr toto coelo verschiedenen Gott; folglich ist auch der Pantheismus Atheismus, in dem von mir angegebenen Sinne des Antitheismus.

Schopenhauer sagt treffend: Wenn Spinoza die Welt Gott benennt, so ist es gerade nur so, wie wenn Rousseau, im „Contrat social", stets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, daß einst ein Fürst, welcher beabsichtigte, in seinem Lande den Adel abzuschaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle seine Unterthanen zu adeln *).

Es ließe sich freilich einwenden, wenn auch die Philosophie in ihrem Ausgangspunkt atheistisch sei, da sie nicht von Gott, sondern von der Welt ausgehe, so folge doch daraus nicht, daß sie auch an ihrem Ende oder im Resultat atheistisch sei; denn der nothwendige Gang der Forschung könnte sie ja zu der Annahme eines Gottes zwingen. Immanent anfangend, könnte sie am Schlusse genöthigt sein, transcendent zu werden. Cartesius und Leibnitz z. B. haben sich ja genöthigt gefunden, über die Welt hinauszugehen und dieselbe aus Gott zu erklären. Hierauf erwidere ich aber, daß Cartesius und Leibnitz keine entschiedenen, strengen und consequenten Philosophen waren, da die Gottesidee sich nicht folgerecht aus ihrer Philosophie entwickelt, sondern sie dieselbe von außen, aus der Theologie in die Philosophie aufgenommen haben, sodaß dieselbe mit

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 351.

ihren Grundprincipien sogar in Widerspruch steht. Und nicht blos Cartesius und Leibniz trifft dieser Vorwurf, sondern überhaupt jede theologisirende Philosophie. Es kann, wie schon Kant bewiesen, keine entschiedene und consequente Philosophie geben, die, von der Welt anfangend, *theoretisch* genöthigt wäre, mit einem Gott zu endigen. Den schlagendsten Beweis hiefür liefert aber die ganze Schopenhauer'sche Philosophie mit ihrer unwiderleglichen Kritik des Theismus und Pantheismus. (Vergl. den zwanzigsten und einundzwanzigsten Brief.) Ist nun aber die Philosophie nicht *Theologie*, so bleibt nichts übrig, als daß sie *Kosmologie*, im allgemeinsten Sinne des Wortes, d. h. Lehre von der *Welt* sei, und als solche wird sie denn auch von Schopenhauer bestimmt. Nach Schopenhauer ist die *Aufgabe der Philosophie* folgende: Die Philosophie ist wesentlich *Weltweisheit*, ihr Problem ist die Lösung des Räthsels der Welt*). Diese muß aus dem Verständniß der Welt selbst hervorgehen. Die Aufgabe der Philosophie ist daher nicht, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äußere und innere, die Hauptquelle aller Erkenntniß ist. Nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnißquellen, ist die Lösung des Räthsels der Welt möglich; wiewol auch so nur innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrennlich sind, mithin so, daß wir zum richtigen Verständniß der Welt selbst gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle fernern Probleme aufhebende Erklärung des Daseins zu erreichen **).

Jeder ist nach Schopenhauer noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, *historisch* fassen zu können, welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein *Werden*, oder Gewordensein, oder Werdenwerden

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 190.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 481.

sich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat und folglich, deutlich oder versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden gesucht und gefunden wird. Solches historisches Philosophiren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre, oder endlich, wenn, aus Verzweiflung über fruchtlose Versuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom steten Werden, Entsprießen, Entstehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefasels mehr ist. Alle solche historische Philosophie, sie mag auch noch so vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung des Dinges an sich, und bleibt daher bei Dem stehen, was Kant die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich, und Plato das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heißt: es ist die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntniß, mit der man nie zum innern Wesen der Dinge gelangt, sondern nur Erscheinungen ins Unendliche verfolgt, sich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwa endlich ermüdet, oben oder unten, bei irgend einem beliebigen Punkt stille steht und nun für denselben auch von Andern Respect ertrotzen will. Die echte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer nur nach dem Was der Welt fragt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet*); sondern umgekehrt, gerade Das, was nach Aussonderung dieser ganzen Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der

*) Der Satz vom Grunde hat, wie Schopenhauer in der Abhandlung über denselben nachgewiesen, vier verschiedene Gestalten. Vergl. §. 15 fgg.

Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat. Von solcher Erkenntniß geht, wie die Kunst, so auch die Philosophie aus *).

Anmerk. Zur Erläuterung der obigen Sätze Schopenhauer's diene Ihnen noch Folgendes:

Der Grundirrthum des historischen, kosmogonischen Philosophirens, das die Welt als durch irgend einen Proceß, sei es nun von oben her, oder von unten herauf entstanden, also als geworden betrachtet, ist dieser, daß es die Kategorie des Werdens ohne Weiteres auf die Welt im Ganzen anwendet, ohne vorher untersucht zu haben, ob und in wie weit dieselbe überhaupt auf die Welt anwendbar sei. Jedes Werden oder Sichverändern ist nur mittels der Zeit und Causalität denkbar. Zeit und Causalität sind jedoch, wie Kant und Schopenhauer nachgewiesen, nur Kategorien der Erscheinung, nicht des Wesens an sich der Welt. Man kann also nicht ohne Weiteres die Welt im Ganzen als geworden betrachten, sondern muß unterscheiden zwischen dem Wesen an sich und der Erscheinung der Welt. Das Wesen an sich der Welt ist ungeworden, ist erhaben über alles Werden und alle Veränderung, denn es ist frei von Zeit, Raum und Causalität. Dagegen ist die Erscheinung ein stets Werdendes, Wechselndes und Vergängliches. Das historische, kosmogonische Philosophiren trifft also eigentlich nur die erscheinende Seite, nicht aber das Wesen der Welt.

Der allein richtige Ausdruck für das Gesetz der Causalität, sagt Schopenhauer, ist dieser: jede Veränderung hat ihre Ursache in einer andern, ihr vorhergängigen. Wenn Etwas geschieht, d. h. ein neuer Zustand eintritt, d. h. Etwas sich verändert, so muß gleich vorher etwas Anderes sich verändert haben; vor Diesem wieder etwas Anderes, und so aufwärts ins Unendliche: denn eine erste Ursache ist so unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Grenze des Raums. Mehr als das Angegebene besagt das Gesetz der Causalität nicht: also treten seine Ansprüche erst bei Veränderungen ein. So lange sich nichts verändert, ist nach keiner Ursache zu fragen. Nur auf Zustände bezieht sich die Veränderung und Causalität. Diese Zustände sind es, welche man unter Form, im weitern Sinne, versteht: und nur die Formen wechseln. Daher eben betrifft die Frage nach der Ursache eines Dinges stets nur dessen Form, d. h. Zustand, Beschaffenheit, nicht aber dessen Materie, und auch jene nur, sofern man Gründe hat anzunehmen, daß sie nicht von jeher gewesen, sondern durch eine

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 308 fg.

Veränderung entstanden sei. Aber durch die zu weite Fassung des Begriffs der Causalität schlich sich der Misbrauch ein, daß man die Causalität auf das Ding schlechthin, also auf sein ganzes Wesen und Dasein, also auch auf die Materie, ausdehnte, und nun am Ende sich berechtigt hielt, sogar nach einer Ursache der Welt zu fragen. Das Gesetz der Causalität findet zwar auf alle Dinge in der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt selbst: denn es ist der Welt immanent, nicht transcendent: mit ihr ist es gesetzt und mit ihr aufgehoben *).

Aus dieser kurzen Darlegung, deren ausführlichere Entwickelung die Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" enthält, werden Sie erkennen, warum Schopenhauer das historische, kosmogonische Philosophiren, welches nach dem Woher, statt nach dem Was der Welt fragt, verwirft und warum es mit Recht zu verwerfen ist. Die Frage nach dem Woher hat nur Gültigkeit bei Zuständen, Veränderungen, wechselnden Formen. Wer also nach dem Woher der Welt fragt, setzt schon voraus, was erst zu beweisen wäre, daß die Welt im Ganzen entstanden, geworden, daß sie also ein bloßer Zustand, eine vorübergehende Erscheinungsform sei, während sie doch in Wahrheit in einen ewigen, unentstandenen, unveränderlichen, und in einen zeitlichen, gewordenen, sich verändernden Theil zerfällt.

Es kann, sagt Schopenhauer, keinen Satz geben, infolge dessen allererst die Welt mit allen ihren Erscheinungen da wäre. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erscheinungen, nicht diese selbst: daher kann Philosophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis, ein Woher oder Wozu der ganzen Welt zu suchen, sondern blos, was die Welt sei. Das Warum ist dem Was untergeordnet, denn es gehört schon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erscheinung entsteht und nur insofern Bedeutung und Gültigkeit hat **).

Nicht blos die Philosophie, sondern auch die schönen Künste, sagt Schopenhauer weiter, arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen. Denn in jedem Geiste, der sich einmal der rein objectiven Betrachtung der Welt hingibt, ist, wie versteckt und unbewußt es auch sein mag, ein Streben rege geworden, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins zu erfassen. Denn dieses allein hat Interesse für den Intellect als solchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, also rein

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 44—47.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 93.

objective Erkennen; wie für das bloße Individuum die Zwecke des Willens allein Interesse haben. — Dieserhalb ist das Ergebniß jeder rein objectiven, also auch jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseins, eine Antwort mehr auf die Frage „was ist das Leben?" — Diese Frage beantwortet jedes echte und gelungene Kunstwerk, auf seine Weise, völlig richtig. Allein die Künste reden sämmtlich nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstracte und ernste der Reflexion: ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild, nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Ihre Antwort, so richtig sie auch sein mag, wird immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Fragment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffs gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und für immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie *).

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 405 fg. — Vergl. „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 4: „Der Dichter ist Dem zu vergleichen, der die Blumen, der Philosoph Dem, der die Quintessenz derselben bringt."

Vierter Brief.

Schopenhauer's Ansichten über die subjective Befähigung zur Philosophie. — Die zum Philosophiren unentbehrlichen intellectuellen und moralischen Eigenschaften. — Warum es so wenig echte Philosophen gibt.

Schopenhauer's Ansichten über die subjective Befähigung zur Philosophie sind folgende:

Die, welche durch das Studium der Geschichte der Philosophie Philosophen zu werden hoffen, sollten aus derselben vielmehr entnehmen, daß Philosophen, ebenso sehr wie Dichter, nur geboren werden, und zwar viel seltener *).

Nur die völlig objective, von allem Wollen gereinigte, intuitive Auffassung befähigt, so wie zur Kunst, so auch zur Philosophie. Denn nur, was aus der Anschauung, und zwar der rein objectiven, entsprungen, oder unmittelbar durch sie angeregt ist, enthält den lebendigen Keim, aus welchem echte und originale Leistungen erwachsen können: nicht nur in den bildenden Künsten und in der Poesie, sondern auch in der Philosophie **).

Fast alle Menschen bedenken unablässig, daß sie der und der Mensch (ἄνθρωπός τις) sind, nebst den Corollarien, die sich daraus ergeben: hingegen, daß sie überhaupt ein Mensch (ο ἄνθρωπος) sind und welche Corollarien hieraus folgen, das fällt ihnen kaum ein und ist doch die Hauptsache. Die Wenigen, welche mehr dem letztern

---

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 8.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 371.

als dem erstern Satze nachhängen, sind Philosophen. Die Richtung der Andern aber ist darauf zurückzuführen, daß sie überhaupt in den Dingen stets nur das Einzelne und Individuelle sehen, nicht das Allgemeine derselben. Blos die höher Begabten sehen, mehr und mehr, je nach dem Grad ihrer Eminenz, in den einzelnen Dingen das Allgemeine derselben. Dieser wichtige Unterschied durchdringt das ganze Erkenntnißvermögen dermaßen, daß er sich auf die Anschauung der alltäglichsten Gegenstände herab erstreckt; daher schon diese im eminenten Kopfe eine andere ist, als in dem gewöhnlichen. Dieses Auffassen des Allgemeinen in dem sich jedes mal darstellenden Einzelnen ist Sache des reinen, willenslosen d. h. uninteressirten Erkennens, welches auch das subjective Correlat der Platonischen Idee ist; weil nur, wenn auf das Allgemeine gerichtet, die Erkenntniß willenslos bleiben kann, in den einzelnen Dingen hingegen die Objecte des Wollens liegen; daher denn auch die Erkenntniß der Thiere streng auf dies Einzelne beschränkt ist und demgemäß ihr Intellect ausschließlich im Dienste des Willens bleibt. Hingegen ist jene Richtung des Geistes auf das Allgemeine die unumgängliche Bedingung zu echten Leistungen in der Philosophie, Poesie, überhaupt in den Künsten und Wissenschaften *).

Zum Philosophiren sind die zwei ersten Erfodernisse diese: erstlich, daß man den Muth habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten; und zweitens, daß man alles Das, was sich von selbst versteht, sich zum deutlichen Bewußtsein bringe, um es als Problem aufzufassen. Endlich auch muß, um eigentlich zu philosophiren, der Geist wahrhaft müßig sein: er muß keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelockt werden, sondern sich ungetheilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtsein ihm ertheilt **).

Weder unsere Kenntnisse, noch unsere Einsichten werden jemals durch Vergleichen und Discutiren des von Andern Gesagten sonderlich vermehrt werden: denn das ist immer nur, wie wenn man Wasser aus einem Gefäß in ein anderes gießt. Nur durch eigene Betrach-

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 2.
**) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 3.

tung der Dinge selbst kann Einsicht und Kenntniß wirklich bereichert werden: denn sie allein ist die stets bereite und stets nahe liegende lebendige Quelle. Demnach ist es seltsam anzusehen, wie seinwollende Philosophen stets auf dem erstern Wege beschäftigt sind und den andern gar nicht zu kennen scheinen, wie sie immer es vorhaben mit Dem, was Dieser gesagt hat, und was wol Jener gemeint haben mag; sodaß sie gleichsam, stets von neuem, alte Gefäße umstülpen, um zu sehen, ob nicht irgend ein Tröpfchen darin zurückgeblieben sei; während die lebendige Quelle vernachlässigt zu ihren Füßen fließt. Nichts verräth so sehr, wie Dieses, ihre Unfähigkeit und zeiht ihre angenommene Miene von Wichtigkeit, Tiefsinn und Originalität der Lüge *).

Bloße Schlauheit befähigt wol zum Skeptikus, aber nicht zum Philosophen. Inzwischen ist die Skepsis in der Philosophie, was die Opposition im Parlament, ist auch ebenso wohlthätig, ja nothwendig. Sie beruht überall darauf, daß die Philosophie einer Evidenz solcher Art, wie die Mathematik sie hat, nicht fähig ist; so wenig wie der Mensch thierischer Kunsttriebe **).

Völlig unfähig zur Philosophie macht das **Vorurtheil**. Denn was der Auffindung der Wahrheit am meisten entgegensteht, ist nicht der aus den Dingen hervorgehende und zum Irrthum verleitende falsche Schein, noch auch unmittelbar die Schwäche des Verstandes; sondern es ist die vorgefaßte Meinung, das Vorurtheil, welches, als ein After- a priori, der Wahrheit sich entgegenstellt und dann einem widrigen Winde gleicht, der das Schiff von der Richtung, in der allein das Land liegt, zurücktreibt; sodaß jetzt Steuer und Segel vergeblich thätig sind ***). Also Freiheit von Vorurtheilen ist ein Haupterfoderniß zur Philosophie.

Endlich ist noch ein zur Philosophie unumgänglich nöthiges Erfoderniß die, durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende, größtmöglichste Verständlichkeit, um uns vor Irrthum und absichtlicher Täuschung zu sichern und jede im

---

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 7.
**) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 11.
***) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 17.

Gebiet der Philosophie gewonnene Erkenntniß zu einem sichern und nicht, durch später aufgedeckten Misverstand oder Zweideutigkeit, uns wieder zu entreißenden Eigenthum zu machen. Ueberhaupt wird der echte Philosoph überall Helle und Deutlichkeit suchen, und stets bestrebt sein, nicht einem trüben, reißenden Regenbach zu gleichen, sondern vielmehr einem schweizer See, der, durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht. Der unechte hingegen wird zwar keineswegs, nach Talleyrand's Maxime, durch die Worte seine Gedanken, wol aber seinen Mangel daran zu verbergen suchen*).

Aus dem Angeführten, werden Sie, verehrter Freund, erkennen, daß gar nichts Geringes dazu gehört, ein Philosoph zu sein, und werden sich daher nicht mehr darüber wundern, daß es in allen Jahrhunderten so wenig echte Philosophen gegeben hat, daß man sie zählen kann. Es gehören nicht nur große intellectuelle Gaben, sondern auch ein moralischer Charakter — wenn anders der Muth der rücksichtslosen Wahrheit in einer der Lüge ergebenen Welt moralisch zu nennen ist, — dazu, ein wahrer Philosoph zu sein. „Sehe ich", sagt Schopenhauer, „auf die in dem halben Jahrhundert, welches seit Kant's Wirksamkeit verstrichen ist, auftretenden, angeblichen Philosophen zurück, so erblicke ich leider Keinen, dem ich nachrühmen könnte, sein wahrer und ganzer Ernst sei die Erforschung der Wahrheit gewesen: vielmehr finde ich sie Alle, wenn auch nicht immer mit deutlichem Bewußtsein, auf den bloßen Schein der Sache, auf Effectmachen, Imponiren, ja Mystificiren bedacht und eifrig bemüht, den Beifall der Vorgesetzten und nächstdem der Studenten zu erlangen; wobei der letzte Zweck immer bleibt, den Ertrag der Sache, mit Weib und Kind, behaglich zu verschmausen. So ist es aber auch eigentlich der menschlichen Natur gemäß, welche, wie jede thierische Natur, als unmittelbare Zwecke nur Essen, Trinken und Pflege der Brut kennt, dazu aber, als ihre Apanage, auch noch die Sucht zu glänzen und zu scheinen erhalten hat. Hingegen ist zu wirklichen und echten Leistungen in der Philosophie, wie in der Poesie und den schönen Künsten, die erste Bedingung ein ganz abnormer Hang, der,

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 3.

gegen die Regel der menschlichen Natur, an die Stelle des subjectiven Strebens nach dem Wohl der eigenen Person, ein völlig objectives, auf eine der Person fremde Leistung gerichtetes Streben setzt und eben dieserhalb sehr treffend excentrisch genannt, mitunter wol auch als Donquixotisch verspottet wird. Eine solche Geistesrichtung ist allerdings eine höchst seltene Anomalie, deren Früchte jedoch, eben deswegen, im Laufe der Zeit, der ganzen Menschheit zu Gute kommen, da sie glücklicherweise von der Gattung ist, die sich aufbewahren läßt. Näher: man kann die Denker eintheilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für Andere denken: Diese sind die Regel, Jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Worts: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches Einer sich selber angezündet hat, leuchtet nachmals auch Andern *)."

*) Abhandlung über die Universitätsphilosophie im ersten Band der „Parerga und Paralipomena", S. 142 fg.

Fünfter Brief.

Schopenhauer's Ansichten über Quelle oder Fundament, und über das Kriterium der Wahrheit der Philosophie.

Uebereinstimmend mit den Ihnen im dritten Briefe dargelegten Ansichten Schopenhauer's über die Aufgabe der Philosophie lauten seine Ansichten über die Quelle oder das Fundament der Philosophie. Allgemeine Begriffe sollen nach ihm zwar der Stoff sein, in welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der sie solche schöpft: der terminus ad quem, nicht a quo. Sie ist nicht, wie Kant sie definirt, eine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffen *).

Alle abstracte Erkenntniß, wie sie aus der anschaulichen entsprungen ist, hat auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf diese, also dadurch, daß ihre Begriffe, oder deren Theilvorstellungen, durch Anschauungen zu realisiren, d. h. zu belegen sind. Begriffe und Abstractionen, die nicht zuletzt auf Anschauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist demnach kein anderer, als das empirische Bewußtsein, welches in das Bewußtsein des eigenen Selbst (Selbstbewußtsein) und in das Bewußtsein anderer Dinge (äußere Anschauung) zerfällt. Denn dies allein ist das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philosophie, die, statt hiervon auszugehen, beliebig gewählte abstracte Begriffe, wie z. B. Absolutum, absolute

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 44.

Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität, Sein, Wesen u. s. w., u. s. w. zum Ausgangspunkt nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen. Dennoch haben Philosophen zu allen Zeiten es mit dergleichen versucht; daher sogar Kant bisweilen nach hergebrachter Weise und mehr aus Gewohnheit als aus Consequenz die Philosophie als eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen definirt *).

Ist doch das ganze Eigenthum der Begriffe nichts Anderes als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anschaulichen Erkenntniß abgeborgt und abgebettelt hatte, dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht. Daher läßt eine wahre Philosophie sich nicht herausspinnen aus bloßen, abstracten Begriffen; sondern muß gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowol innere, als äußere. Auch nicht durch Combinationsversuche mit Begriffen, wie sie so oft, zumal aber wie sie von den Sophisten unserer Zeit, also von Fichte und Schelling, jedoch in größter Widerwärtigkeit von Hegel, daneben auch, in der Moral, von Schleiermacher aufgeführt worden sind, wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden. Sie muß so gut wie Kunst und Poesie ihre Quelle in der anschaulichen Auffassung der Welt haben: auch darf es dabei, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehen, daß nicht am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Action käme und durch und durch erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebra-Exempel **).

Die Philosophie wird eine Summe sehr allgemeiner Urtheile sein, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesammtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen: also Alles was im menschlichen Bewußtsein sich vorfindet: sie wird sein eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstracten Begriffen, welche allein möglich ist durch Vereinigung des wesentlich Identischen in einen Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem Andern, gemäß dem Worte Baco's von Verulam: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 82 fg.

**) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 9.

voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. (De augm. scient. L. 2. c. 13.) *)

Gemäß dieser Ansicht über die Erfahrung, als die alleinige Quelle oder das Fundament der Philosophie, betrachtet Schopenhauer natürlich auch die Uebereinstimmung mit der (äußern und innern) Erfahrung als das einzige Kriterium der Wahrheit einer Philosophie. Da, sagt er, die Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende, also das richtige universelle Verständniß der Erfahrung, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehalts, die Aufgabe der Philosophie ist, so muß eine solche Entzifferung ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist, so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bildet. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Uebereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, blos zufällig wäre, und man, bei einem ganz andern Werthe der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, sodaß auch zwischen den contrastirendsten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Echtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen **).

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 94.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 186 fg.

In den Rechenbüchern pflegt die Richtigkeit der Lösung eines Exempels sich durch das Aufgehen desselben, d. h. dadurch, daß kein Rest bleibt, kund zu geben. Mit der Lösung des Räthsels der Welt hat es eine ähnliche Bewandtniß.

Anmerk. Als Beispiele nicht aufgehender, sondern einen Rest zurücklassender Rechnungen führt Schopenhauer die materialistischen, theistischen und pantheistischen Systeme an. Ihr Rest, oder, nach chemischem Gleichniß, ihr unauflöslicher Niederschlag besteht darin, daß, wenn man aus ihren Sätzen folgerecht weiter schließt, die Ergebnisse nicht zu der vorliegenden realen Welt passen, nicht mit ihr stimmen, vielmehr manche Seiten derselben dabei ganz unerklärlich bleiben. So stimmt zu den materialistischen Systemen, welche aus der mit blos mechanischen Eigenschaften ausgestatteten Materie, und gemäß den Gesetzen derselben, die Welt entstehen lassen, nicht die durchgängige bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Dasein der Erkenntniß, in welcher doch sogar jene Materie allererst sich darstellt. Dies also ist ihr Rest. — Mit den theistischen Systemen wiederum, nicht minder jedoch mit den pantheistischen, sind die überwiegenden physischen Uebel und die moralische Verderbniß der Welt nicht in Uebereinstimmung zu bringen: diese also bleiben als Rest stehen, oder als unauflöslicher Niederschlag liegen. Dem Leibnitz'schen Optimismus widerspricht das augenfällige Elend des Daseins; der Wolf'schen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existentia und Essentia habe, widerstreitet unsere moralische Verantwortlichkeit, u. s. w.*)

Wenn die durchgängige Consequenz und Zusammenstimmung aller Sätze eines Systems bei jedem Schritte begleitet ist von einer eben so durchgängigen Uebereinstimmung mit der Erfahrungswelt, ohne daß zwischen Beiden ein Mißklang je hörbar würde; — so ist Dies das Kriterium der Wahrheit desselben, das verlangte Aufgehen des Rechnungsexempels. Ingleichen, daß schon der Ansatz falsch gewesen sei, will sagen, daß man die Sache schon Anfangs nicht am rechten Ende angegriffen hatte, wodurch man nachher von Irrthum zu Irrthum geführt wurde. Denn es ist mit der Philosophie wie mit gar vielen Dingen. Alles kommt darauf an, daß man sie am

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. I, §. 12, und „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 186.

rechten Ende angreife. Das zu erklärende Phänomen der Welt bietet nun aber unzählige Enden dar, von denen nur Eines das rechte sein kann: es gleicht einem verschlungenen Fadengewirr mit vielen daran hängenden, falschen Endfäden: nur wer den wirklichen herausfindet, kann das Ganze entwirren. Dann aber entwickelt sich leicht Eines aus dem Andern, und daran wird kenntlich, daß es das rechte Ende gewesen sei. Auch einem Labyrinth kann man es vergleichen, welches hundert Eingänge darbietet, die in Corridore öffnen, welche alle, nach langen und vielfach verschlungenen Windungen, am Ende wieder hinausführen; mit Ausnahme eines einzigen, dessen Windungen wirklich zum Mittelpunkte leiten, woselbst das Idol steht. Hat man diesen Eingang getroffen, so wird man den Weg nicht verfehlen: durch keinen andern aber wird man je zum Ziele gelangen *).

Anmerk. Schopenhauer verhehlt nicht seine Meinung, „daß nur der Wille in uns das rechte Ende des Fadengewirres, der wahre Eingang des Labyrinthes, sei," und da sein System durch diesen Eingang eingedrungen, so rühmt er von demselben, daß es Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem contrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken lasse und die unzähligen Widersprüche löse, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkte aus gesehen, darbiete: „es gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht **)."

Ob und inwieweit dieses Selbstlob wahr sei, darüber werden Sie sich, verehrter Freund, erst nach vollendetem Studium der Schopenhauer'schen Philosophie ein Urtheil bilden können, und es wird mir alsdann lieb sein, Ihre Meinung darüber zu vernehmen, so wie ich alsdann auch mit der meinigen nicht zurückhalten werde. Jetzt wären Erörterungen über diesen Punkt, da das Object, worauf sie sich beziehen, Ihnen noch nicht seiner innersten Natur nach bekannt ist, jedenfalls zu früh und ständen am unrechten Orte. Warten wir daher mit dem Gericht über die Schopenhauer'sche Philosophie bis zum Schluß unserer Correspondenz.

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 1, §. 12.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 187.

Sechster Brief.

Schopenhauer's Ansichten über den Unterschied der Philosophie von den andern Wissenschaften und ihr Verhältniß zur Empirie.

Sie schrieben mir, verehrter Freund, daß Schopenhauer's Ansichten über die Aufgabe, über Quelle oder Fundament und über das Kriterium der Wahrheit der Philosophie Sie sehr befriedigt hätten, und daß dieselben sehr vortheilhaft gegen die Aeußerungen anderer moderner Philosophen über dieselben Punkte abstächen. Aber da Schopenhauer die Philosophie auf Erfahrung gründe, so wünschten Sie zu wissen, welchen Unterschied er zwischen der Philosophie und den empirischen Wissenschaften statuire. Dieses werden Sie sogleich aus seinen jetzt folgenden Ansichten über den Unterschied der Philosophie von den andern Wissenschaften entnehmen. Die Philosophie, sagt Schopenhauer, hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern Alles ihr in gleichem Maße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja der Satz vom Grunde selbst, auf welchen Alles zurückzuführen die andern Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückführung aber bei ihr nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist, wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhangs selbst ihr ebenso gut ein Problem ist, als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung, so gut als vor derselben. Denn eben Jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen

und zur Grenze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören *).

Anmerk. Die speciellen Wissenschaften haben nach Schopenhauer eigentlich immer nur das Verhältniß der Erscheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und dem durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum, zum Inhalt. Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt Erklärung. Diese kann also nie weiter gehen, als daß sie die Verknüpfung einer gewissen Classe von Erscheinungen nach der jedesmaligen Art des Causalverhältnisses, die gerade in dieser Classe von Erscheinungen herrscht, aufzeigt **). Ist sie dahin gelangt, so kann gar nicht weiter Warum gefragt werden. Hat die Mathematik z. B. das Verhältniß der Winkel im Dreieck zu dessen Seiten bestimmt und gefunden, welcher Zusammenhang zwischen der Länge der Seiten und der Größe der Winkel stattfindet, so ist die Erklärung zu Ende und es kann nicht weiter nach dem Warum dieses Verhältnisses zwischen Winkel und Seiten gefragt werden. Jede naturwissenschaftliche Erklärung stößt ebenfalls zuletzt auf ein völlig Dunkles, Unerklärliches, auf eine ursprüngliche Naturkraft. Bei einer solchen muß sie zuletzt stehen bleiben, sie muß daher das innere Wesen eines Steins ebenso unerklärt lassen, wie das eines Menschen; kann so wenig von der Schwere, Cohäsion, chemischen Eigenschaften u. s. w., die jener äußert, als vom Erkennen und Handeln Dieses Rechenschaft geben. Zwei Dinge nämlich sind schlechthin unerklärlich und bilden die Voraussetzung jeder Erklärung: erstlich der Satz vom Grunde selbst, in allen seinen vier Gestalten, weil er das Princip aller Erklärung ist, Dasjenige, in Beziehung worauf sie allein Bedeutung hat; und zweitens Das, was nicht von ihm erreicht wird, was aber eben das Ursprüngliche in allen Erscheinungen bildet: es ist das Ding an sich, dessen Erkenntniß gar nicht dem Satz vom Grund unterworfen ist. Aber gerade da, wo die Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft, die Dinge stehen läßt, indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Princip dieser Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über diesen Punkt hinausführt, da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge wieder auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise ***).

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 93.

**) Vergl. in „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 51.

***) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 91 fg.

Die Philosophie oder Metaphysik, als Lehre vom Bewußtsein und dessen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher, tritt nicht ein in die Reihe der andern Wissenschaften, weil sie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Gegenstande hat. Sie ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt.

Unter der Specialphilosophie jeder Wissenschaft, z. B. der Philosophie der Botanik, der Zoologie, der Geschichte u. s. w., ist vernünftigerweise nichts Anderes zu verstehen, als die Hauptresultate jeder Wissenschaft selbst, vom höchsten, d. h. allgemeinsten Standpunkt aus, der innerhalb derselben möglich ist, betrachtet und zusammengefaßt. Diese allgemeinsten Ergebnisse schließen sich unmittelbar an die allgemeine Philosophie an, indem sie ihr wichtige Data liefern und sie der Mühe überheben, diese im philosophisch unbearbeiteten Stoffe der Specialwissenschaften selbst zu suchen. Diese Specialphilosophien stehen demnach vermittelnd zwischen ihren speciellen Wissenschaften und der eigentlichen Philosophie. Denn da diese die allgemeinsten Aufschlüsse über das Ganze der Dinge zu ertheilen hat, so müssen solche auch auf das Einzelne jeder Art derselben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philosophie jeder Wissenschaft entsteht inzwischen unabhängig von der allgemeinen Philosophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wissenschaft selbst: daher sie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden, sondern schon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philosophie jedenfalls passen wird. Diese hingegen muß Bestätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philosophien der andern Wissenschaften: denn die allgemeinste Wahrheit muß durch die speciellern belegt werden können *).

Anmerk. Als ein schönes Beispiel der Philosophie der Zoologie führt Schopenhauer Goethe's Reflexionen über Dalton's und Pander's „Skelette der Nagethiere" an (Hefte zur Morphologie 1824) und erinnert an die ähnlichen Verdienste von Kielmayer, Delamark, Geoffroy,

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 127 fg.

St.-Hilaire, Cuvier u. A. um dieselbe Wissenschaft, sofern sie Alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtschaft, den bleibenden Typus und den gesetzmäßigen Zusammenhang der thierischen Gestalten hervorgehoben haben.

Treffend bemerkt sodann Schopenhauer über die ihre Wissenschaft ohne philosophischen Geist betreibenden Empiriker: Empirische Wissenschaften, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, sind eine passende Beschäftigung für gute Capacitäten, denen jedoch die höchsten Fähigkeiten abgehen, welche auch eben den minutiösen Forschungen solcher Art hinderlich sein würden. Solche concentriren ihre ganze Kraft und ihr gesammtes Wissen auf ein einziges abgestecktes Feld, in welchem sie daher die möglichst vollständige Erkenntniß erlangen können; während der Philosoph alle Felder übersehen, ja in gewissem Grade darauf zu Hause sein muß; wobei die Vollkommenheit, die man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeschlossen bleibt. Dafür aber sind Jene den genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musicis im Orchester vergleichen, Jeder von welchen Meister auf seinem Instrument ist, den Philosophen hingegen dem Kapellmeister, der die Natur und Behandlungsweise jedes Instruments kennen muß, ohne jedoch sie alle, oder auch nur eines in größter Vollkommenheit, zu spielen*).

Das Angeführte wird genügen, Sie davon zu überzeugen, daß die Philosophie, obwol sie mit den empirischen Wissenschaften Dieses gemein hat, daß sie, wie diese, ihre Begriffe aus der *Erfahrung* schöpft, dennoch sich wiederum wesentlich von ihnen unterscheidet, indem sie nicht eine *bestimmte, besondere* Erfahrung, sondern die Erfahrung *im Ganzen*, überhaupt und als solche, also ihrer Möglichkeit, ihrem Gebiete, ihrem wesentlichen Inhalte, ihren innern und äußern Elementen, ihrer Form und Materie nach, zum Gegenstande hat.

In meinem nächsten Briefe werde ich Ihnen Schopenhauer's Ansichten über Ausgangspunkt und Anfang der Philosophie entwickeln. Dieser Punkt ist ebenso wichtig, wie die Frage nach der wahren Methode. Ueberhaupt kommt es ja in allen Dingen darauf

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 128 fg.

an, den rechten Anfang zu machen und dann auf dem richtigen Wege methodisch fortzufahren. Verkehrt angefangen, oder auch, nach richtigem Anfang, falsch fortgesetzt, kann kein Werk gelingen. Cartesius z. B. hat ganz richtig angefangen, aber falsch fortgesetzt. Anfangs ganz besonnen und kritisch an der Realität der Außenwelt zweifelnd und nur die Selbstgewißheit des vorstellenden Subjects von sich (das cogito ergo sum) übriglassend, fährt er damit fort, die Realität der Außenwelt ganz gläubig auf den Credit Gottes anzunehmen, der uns doch wol nicht betrügen werde, „wobei es sich freilich wunderlich ausnimmt, daß, während die andern theistischen Philosophen aus der Existenz der Welt die Existenz Gottes zu erweisen bemüht sind, Cartesius umgekehrt erst aus der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes die Existenz der Welt beweist*)." Also nächstens über den wahren Ausgangspunkt und Anfang der Philosophie.

*) „Parerga und Paralipomena", I, 4 fg.

Siebenter Brief.

Schopenhauer's Ansichten über den Ausgangspunkt und Anfang der Philosophie. — Einseitigkeiten des idealistischen und realistischen Ausgangspunktes.

Schopenhauer's Ansichten über den Ausgangspunkt und Anfang der Philosophie sind folgende: Der philosophische Schriftsteller ist der Führer und sein Leser der Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie, vor allen Dingen, zusammen ausgehen: d. h. der Autor muß seinen Leser aufnehmen auf einem Standpunkt, den sie sicherlich gemein haben: dies aber kann kein anderer sein, als der des uns Allen gemeinsamen, empirischen Bewußtseins. Hier also fasse er ihn fest an der Hand und sehe nun, wie hoch über die Wolken hinaus er, auf dem Bergespfade, Schritt vor Schritt, mit ihm gelangen könne. So hat es auch noch Kant gemacht. Er geht vom ganz gemeinen Bewußtsein, sowol des eigenen Selbst, als auch der andern Dinge, aus. Wie verkehrt ist es hingegen, den Ausgang nehmen zu wollen vom Standpunkte einer angeblichen intellectualen Anschauung hyperphysischer Verhältnisse, oder gar Vorgänge, oder auch einer das Uebersinnliche vernehmenden Vernunft, oder einer absoluten, sich selbst denkenden Vernunft: denn das Alles heißt vom Standpunkt nicht unmittelbar mittheilbarer Erkenntnisse ausgehen, wo daher, schon beim Ausgange selbst, der Leser nie weiß, ob er bei seinem Autor stehe, oder meilenweit von ihm *).

---

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 5.

Da nun das empirische Bewußtsein, welches Schopenhauer hier als den allein richtigen Ausgangspunkt der Philosophie bezeichnet, in das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein anderer Dinge zerfällt, so fragt es sich, von welchem dieser Beiden die Philosophie anzufangen habe, ob von der subjectiven oder objectiven Seite. Hierüber nun äußert sich Schopenhauer folgendermaßen: Alles Objective, alles Aeußere bleibt, da es stets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes ist, auch immer nur ein Mittelbares und Secundäres, daher es schlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge oder der Ausgangspunkt der Philosophie werden kann. Diese nämlich verlangt nothwendig das schlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein solches aber ist offenbar nur das dem Selbstbewußtsein Gegebene, das Innere, das Subjective. Daher eben ist es ein so eminentes Verdienst des Cartesius, daß er zuerst die Philosophie vom Selbstbewußtsein hat ausgehen lassen. Auf diesem Wege sind seitdem die echten Philosophen, vorzüglich Berkeley, Locke und Kant, Jeder auf seine Weise, immer weiter gegangen, und infolge ihrer Untersuchungen wurde Schopenhauer darauf geleitet, im Selbstbewußtsein, statt eines, zwei völlig verschiedene Data der unmittelbaren Erkenntniß gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorstellung und den Willen, durch deren combinirte Anwendung man in der Philosophie in dem Maße weiter gelangt, als man bei einer algebraischen Aufgabe mehr leisten kann, wenn man zwei, als wenn man nur eine bekannte Größe gegeben erhält*).

Wenn man nach außen blickt, sagt Schopenhauer, woselbst die Unermeßlichkeit der Welt und die Zahllosigkeit der Wesen sich uns darstellt, so schrumpft das eigene Selbst, als bloßes Individuum, zu nichts zusammen und scheint zu verschwinden. Durch eben dieses Uebergewicht der Maße und Zahl hingerissen, denkt man ferner, daß nur die nach außen gerichtete, also die objective Philosophie auf dem richtigen Wege sein könne: auch war hieran zu zweifeln den ältesten griechischen Philosophen gar nicht eingefallen. Blickt man hingegen nach innen, so findet man zunächst, daß jedes Individuum einen unmittelbaren Antheil nur an sich selber nimmt, ja,

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 314 fg.

sich selber mehr am Herzen liegt, als alles Andere zusammengenommen; — was daher kommt, daß es allein sich selbst unmittelbar, alles Andere aber nur mittelbar erkennt. Wenn man nun noch hinzunimmt, daß bewußte und erkennende Wesen schlechterdings nur als Individuen denkbar sind, die Bewußtlosen aber nur ein halbes, ein blos mittelbares Dasein haben, so fällt alle eigentliche und wahre Existenz in die Individuen. Wenn man endlich gar noch sich darauf besinnt, daß das Object durch das Subject bedingt ist, folglich jene unermeßliche Außenwelt ihr Dasein nur im Bewußtsein erkennender Wesen hat, folglich an das Dasein der Individuen, die dessen Träger sind, gebunden ist; — wenn man dies Alles ins Auge faßt, so geht man zu der Ansicht über, daß nur die nach innen gerichtete, vom Subject, als dem unmittelbar Gegebenen, ausgehende Philosophie, also die der Neuern seit Cartesius, auf dem richtigen Wege sei, mithin die Alten die Hauptsache übersehen haben *).

Doch Schopenhauer geht vom Subject keineswegs im Sinne des Fichte'schen Idealismus aus, um aus ihm die ganze objective Welt, aus dem Ich das Nichtich, zu deduciren. Vielmehr erklärt er sich aufs entschiedenste ebenso gegen dieses Ausgehen vom Subject, um daraus alles Object abzuleiten, wie gegen das umgekehrte Ausgehen vom Object, um daraus das Subject zu erklären, und widerlegt ausführlich den aus jenem entspringenden Idealismus, wie den aus diesem hervorgehenden Materialismus **).

Schopenhauer fodert, daß das im Ausgangspunkt des Philosophirens einstweilen als gegeben Genommene, (sei es nun ein Subjectives, oder ein Objectives) nachmals wieder compensirt und gerechtfertigt werde. Um die begangene Voraussetzung zu rectificiren, „muß man nachher den Standpunkt wechseln und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene in einem ergänzenden Philosophem wieder ableitet: sic res accendunt lumina rebus. Geht man z. B. vom

*) „Parerga und Paralipomena" Bd. 2, §. 20.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung" Bd. 1, §. 7.

Subjectiven aus, wie Berkeley, Locke und Kant gethan haben, so wird man, obwol wegen der wirklichen Unmittelbarkeit des Subjectiven dieser Weg die größten Vorzüge hat, dennoch eine theils sehr einseitige, theils nicht ganz gerechtfertigte Philosophie erhalten, wenn man sie nicht dadurch ergänzt, daß man das in ihr Abgeleitete ein ander mal wieder als das Gegebene zum Ausgangspunkt nimmt und also, vom entgegengesetzten Standpunkt aus, das Subjective aus dem Objectiven ableitet, wie vorhin das Objective aus dem Subjectiven." Diese Ergänzung der Kant'schen Philosophie hat Schopenhauer, der Hauptsache nach, geliefert in „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 22, und im „Willen in der Natur" unter der Rubrik Pflanzenphysiologie, als wo er, von der äußern Natur ausgehend, den Intellect ableitet *).

Daß Schopenhauer, wie aus dem Angeführten hervorgeht, einerseits das idealistische Ableiten des Objects aus dem Subject, sowie andererseits das materialistische Ableiten des Subjects aus dem Object, — verwirft und dennoch eine Ergänzung beider Standpunkte durcheinander fodert, folgt nothwendig daraus, daß seine Philosophie weder einseitig idealistisch, noch einseitig realistisch ist, vielmehr ebenso wol idealistisch, als realistisch, indem sie die Welt in die vorgestellte (Erscheinung) und in die reale (Ding an sich) zerfällt **).

Schopenhauer hält weder den Idealismus, noch den Realismus für falsch, sondern beide nur für einseitig. „Keine, aus einer objectiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt kann durchaus falsch sein; sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur einseitig: so z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus u. a. m. Sie alle sind wahr; aber sie sind es zugleich: folglich ist ihre Wahrheit eine nur relative. Jede solche Auffassung ist nämlich nur von einem bestimmten Standpunkt aus wahr; wie ein Bild die Gegend nur

---

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 27.

**) Vergl. die Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen, „Parerga und Paralipomena", I, 1—19.

von einem Gesichtspunkt aus darstellt. Erhebt man sich aber über den Standpunkt eines solchen Systems hinaus, so erkennt man die Relativität seiner Wahrheit, d. h. seine Einseitigkeit. Nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern *)."

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 13.

Achter Brief.

Schopenhauer's Ansichten über die wahre Methode der Philosophie. — Worin die Vollkommenheit einer Wissenschaft besteht. — Inductive und deductive Methode. — Polemik gegen die Schelling-Hegel'sche Begriffs- und Wortphilosophie. — Das Vernünfteln.

Wir kommen jetzt, verehrter Freund, zu einem sehr wichtigen Punkt, über den allein, ebenso wie über den in dem vorigen Briefe erörterten, eine Menge von Abhandlungen in der philosophischen Literatur erschienen sind. Ich meine die Frage nach der wahren Methode der Philosophie.

Wollte, sagt Schopenhauer, ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken, so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aesthetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken*). Demgemäß

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 121.

ist auch Schopenhauer's Methodologie nur ein Abzug der von ihm selbst befolgten Methode. Sie ist folgende:

Plato der göttliche und der erstaunliche Kant, sagt Schopenhauer, vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philosophirens, ja alles Wissens überhaupt. Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der Homogeneität und dem der Specification, auf gleiche Weise, nicht aber dem einen zum Nachtheil des andern, Genüge leisten. Das Gesetz der Homogeneität heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen der Dinge, Arten erfassen, diese ebenso zu Gattungen und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, Alles umfassenden Begriff gelangen. Da dieses Gesetz ein unserer Vernunft wesentliches ist, setzt es Uebereinstimmung der Natur mit sich voraus, welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Gesetz der Specification drückt Kant dagegen so aus: entium varietates non temere esse minuendas. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und niedern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgend einen Sprung zu machen und wol gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumiren; indem jeder Begriff noch einer Eintheilung in niedrigere fähig ist und sogar keiner auf die bloße Anschauung herabgeht. Kant lehrt, daß beide Gesetze transcendentale, Uebereinstimmung der Dinge mit sich a priori postulirende Grundsätze der Vernunft seien, und Plato scheint Dasselbe auf seine Weise auszudrücken, indem er sagt, diese Regeln, denen alle Wissenschaft ihre Entstehung verdanke, seien zugleich mit dem Feuer des Prometheus vom Göttersitze zu uns herabgeworfen*).

Die Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d. h. der Form nach, besteht nach Schopenhauer darin, daß so viel wie möglich Subordination und wenig Coordination der Sätze sei, damit, wie Plato wiederholentlich anempfiehlt, nicht blos ein Allgemeines und unmittelbar unter diesem eine unübersehbare Mannichfaltigkeit

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 1.

neben einander gestellt die Wissenschaft ausmache; sondern vom Allgemeinen zum Besondern die Kenntniß allmälig herabschreite, durch Mittelbegriffe und nach immer nähern Bestimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kant's Ausdrücken heißt dies, dem Gesetz der Homogeneität und dem der Specification gleichmäßig Genüge leisten. Eben daraus aber, daß dieses die eigentliche, wissenschaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergibt sich, daß der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit ist: denn diese kann auch die abgerissenste einzelne Erkenntniß eben so sehr haben; sondern Erleichterung des Wissens, durch die Form desselben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. Es ist deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit bestehe, und ebenso falsch ist die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wissenschaften im eigentlichen Sinne seien; weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumstößliche Gewißheit der Erkenntniß ist. Dieser letztere Vorzug selbst ist ihnen nicht abzustreiten: nur gibt er ihnen keinen besondern Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, sondern in der durch das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern begründeten systematischen Form der Erkenntniß liegt. — Dieser den Wissenschaften eigene Weg der Erkenntniß, vom Allgemeinen zum Besondern, bringt es mit sich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, also durch Beweise, begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweises bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn oder auch wieder seine Beweise stützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten so vorzuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquäduct. Nicht die bewiesenen Urtheile, noch ihre Beweise, sondern die aus der Anschauung geschöpften, und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urtheile sind in der Wissenschaft Das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet, die andern wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urtheile zu begründen,

solche Grundfesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben: Das ist das Werk der Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstracte Bewußtsein zu übertragen, besteht, und demnach die Vermittlerin zwischen Verstand (dem Vermögen der Anschauung) und Vernunft (dem Denk- oder Begriffsvermögen) ist. Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen, vermag Jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren, sodaß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objecte durch einen Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch ebenso viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene, trotz einer theilweisen Uebereinstimmung, doch als verschieden, dann aber wieder das Identische, trotz einer theilweisen Verschiedenheit, doch als identisch erkannt und gedacht wird, Alles gemäß dem Zweck und der Rücksicht, die jedes mal obwalten: dies Alles thut die Urtheilskraft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszufinden wäre; sondern die Nothwendigkeit, sie blos durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjectiv. Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen, und nur so lange es an dieser gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehen kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz ist eine anschauliche: dies verräth schon das Wort. Jeder Begriff hat seinen Werth und sein Dasein allein in der, wenn auch sehr vermittelten, Beziehung auf eine anschauliche Vorstellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urtheilen und von den ganzen Wissenschaften*).

Anmerk. Die Methode der Philosophie, das werden Sie nicht leugnen, muß sich ganz nach der Aufgabe derselben richten. Da nun nach Schopenhauer die Aufgabe der Philosophie ist, das Ganze der Er-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 14.

fahrung zu deuten, sie mithin eine auf der Gesammtheit der Erfahrung beruhende und insofern empirische Wissenschaft ist, so fodert Schopenhauer auch mit Recht, daß die Methode der Philosophie sich nicht von der der andern empirischen Wissenschaften unterscheide, d. h. daß sie die analytische oder, was dasselbe besagt, inductive sei, und er rühmt es an seiner eigenen Philosophie, daß sie auf dem analytischen, nicht auf dem synthetischen Wege entstanden und dargestellt ist. („Parerga und Paralipomena", I, 122 fg.) Statt der Ausdrücke: analytisch und synthetisch schlägt Schopenhauer aber die weit richtigern: inductive und deductive vor. „Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die inductive und die deductive Methode zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus*)." Zwar ist die Methode der Philosophie auch insofern eine deductive, als ja überhaupt der Weg vom Allgemeinen zum Besondern den Wissenschaften eigenthümlich ist; aber wenn die Deductionen des Besondern aus dem Allgemeinen in der Philosophie Gültigkeit haben sollen, so müssen die allgemeinen Begriffe und Sätze, aus denen sie deducirt, doch durch vorhergängige Induction gefunden sein. Im Grunde genommen ist also die echte philosophische Methode immer die inductive; denn die deductive ist secundär und beruht auf der vorangegangenen Induction. Mit andern Worten: die Begriffe, deren sich die Philosophie zu ihren Deductionen bedient, müssen ihren Ursprung aus der empirischen Anschauung nachweisen können. „Jede Philosophie, die statt vom Unmittelbaren, wirklich Gegebenen auszugehen, beliebig gewählte abstracte Begriffe, wie z. B. Absolutum, absolute Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität, Sein, Wesen u. s. w. zum Ausgangspunkt nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen**)." Mit Recht tadelt Schopenhauer das verkehrte Ausgehen von bloßen Begriffen und führt die Institutio theologica des Proklus als ein grelles Beispiel an, woran man sich das Richtige dieser ganzen Methode verdeutlichen könne. Von modernen „Begriffsarchitekten" nennt Schopenhauer Schelling und Hegel. „Man betrachte z. B. die Schriften der Schelling'schen Schule und sehe die Constructionen, die aufgebaut werden aus Abstractis, wie Endliches, Unendliches, — Sein, Nichtsein, Anderssein, — Thätigkeit, Hemmung, Pro-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 121.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 83.

duct, — Bestimmen, Bestimmtwerden, Bestimmtheit, — Grenze, Begrenzen, Begrenztsein, — Einheit, Vielheit, Mannichfaltigkeit, — Identität, Diversität, Indifferenz, — Denken, Sein, Wesen u. s. w. Da durch dergleichen weite Abstracta unendlich Vieles gedacht wird, kann in ihnen nur äußerst wenig gedacht werden: es sind leere Hülsen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philosophirens erstaunlich gering und ärmlich, woraus jene unsägliche und marternde Langweiligkeit entsteht, die allen solchen Schriften, besonders aber denen Hegel's und seiner Gesellen, eigen ist*)."

Das Operiren mit weiten Abstractis, unter gänzlichem Verlassen der anschaulichen Erkenntniß, aus der sie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Controle derselben ist, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatischen Philosophirens. Eine Wissenschaft, aus der bloßen Vergleichung von Begriffen, also aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann sicher sein, wenn alle ihre Sätze synthetische a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall ist: denn nur solche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgend einen empirischen Stoff, so muß man diesen stets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu controliren (a. a. O.).

Anmerk. Die größere Sicherheit der Mathematik und Logik, wodurch sich dieselben vor allen andern, auf empirischen Datis beruhenden Wissenschaften, also auch vor der auf dem Ganzen der Erfahrung ruhenden Philosophie, auszeichnen, beruht, wie Schopenhauer gezeigt, darauf, daß Mathematik und Logik, als apriorische Wissenschaften, vom Grunde auf die Folge gehen, welcher Weg stets sicher ist, während die empirischen Wissenschaften von der Folge auf den Grund zu gehen haben, welcher Weg stets unsicher, ja die Quelle alles Irrthums ist**). Ihre völlige Untrüglichkeit erlangen die a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung urtheilenden Wissenschaften dadurch, daß in ihnen die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntniß allein Nothwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt als begründet durch die Gleichheit der Winkel; da hingegen alle empirische Anschauung und der größte Theil aller Erfahrung nur umgekehrt von der Folge zum

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 83—86.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 90; I, 89 fg.

Grunde geht, welche Erkenntnißart nicht unfehlbar ist, da Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann. Diese letztere Art der Erkenntniß ist immer nur Induction: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen: da die Fälle aber nie vollständig beisammen sein können, so ist die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß*).

Aus diesem Unterschiede der apriorischen und aposteriorischen Wissenschaften folgt, daß die letztern nie die Methode der erstern nachahmen dürfen. Nichts ist daher der Philosophie, als der auf dem Ganzen der Erfahrung ruhenden Wissenschaft, unangemessener, als die mathematische Methode. Das Beispiel der Mathematik, sagt Schopenhauer, hat zu der Annahme verleitet, daß die Philosophie eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen sei. Denn die Mathematik kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend, mit blos abstracten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentirten Begriffen operiren, und doch zu einem völlig sichern, und dabei so fern liegenden Resultate gelangen, daß man, auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hiervon beruht, wie Kant genugsam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allersichersten und bestimmtesten Anschauungen, nämlich den der a priori erkannten Größenverhältnisse, abgezogen sind und daher durch diese stets wieder realisirt und controlirt werden können, entweder arithmetisch, mittels Vollziehung der durch jene Zeichen blos angedeuteten Rechnungen, oder geometrisch, mittels der von Kant so genannten Construction der Begriffe. Dieses Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphysik aufbauen zu können, wie z. B. Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund u. s. w. Denn ursprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, sind dergleichen Begriffe keineswegs; sondern auch sie sind, wie alle Begriffe, aus Anschauungen abgezogen und, da sie nicht, wie die mathematischen, das blos Formale der Anschauung, sondern mehr enthalten, so liegen ihnen empirische Anschauungen zum Grunde: also läßt sich aus ihnen Nichts schöpfen, was nicht auch die empirische Anschauung enthielte, d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstractionen sind, viel sicherer und aus erster Hand

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 87 fg.

[illegible] Erwartung. Denn aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind *).

Das von Kant so oft getadelte Vernünfteln besteht, nach Schopenhauer, eben in einem Subsumiren von Begriffen unter Begriffe, ohne Rücksicht auf den Ursprung derselben, und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausschließlichkeit einer solchen Subsumtion, wodurch man denn, auf längerm oder kürzerm Umwege, zu fast jedem beliebigen Resultat, das man sich als Ziel vorgesteckt hatte, gelangen kann; daher dieses Vernünfteln vom eigentlichen Sophisticiren nur dem Grade nach verschieden ist.

[illegible] Beispiele solchen Vernünftelns führt Schopenhauer mehre**) an, aus denen, als ein eigentliches „Cabinetstück, übergehend in entschiedenes Sophisticiren", folgendes Räsonnement des Platonikers Maximus Tyrius hier stehen mag: „Jede Ungerechtigkeit ist die Entreißung eines Guts: es gibt kein anderes Gut, als die Tugend: die Tugend aber ist nicht zu entreißen; also ist es nicht möglich, daß der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Bösen. Nun bleibt übrig, daß entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten werden kann, oder daß solche der Böse von dem Bösen erleide. Allein der Böse besitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein solches ist: also kann ihm keines genommen werden. Also kann auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Also ist die Ungerechtigkeit eine unmögliche Sache."

An dergleichen Vernünfteleien aber, fährt Schopenhauer fort, wird recht sichtbar, welche Abwege jener Algebra mit bloßen Begriffen, die keine Anschauung controlirt, offen stehen, und daß mithin für unsern Intellect die Anschauung Das ist, was für unsern Leib der feste Boden, auf welchem er steht: verlassen wir jene, so ist Alles „instabilis tellus, innabilis unda". Die Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau in abstracte Begriffe zu übertragen, besteht, ist zwar auch auf dem Gebiete des blos abstracten Erkennens thätig, wo sie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher ist jedes Urtheil, im logischen Sinne dieses Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei immer ein engerer Begriff einem

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II. 180 fg.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II. 87 fg.

weitern subsumirt wird. Jedoch ist diese Thätigkeit der Urtheilskraft, wo sie blos Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo sie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anschaulichen, zum wesentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht. Da nämlich dort durch Analyse der Begriffe in ihre wesentliche Prädicate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logischem Wege muß entschieden werden können, wozu die Jedem inwohnende bloße Vernunft hinreicht; so ist die Urtheilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Processes thätig, indem der mit ihr Begabte schnell übersieht, was Andere erst durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Thätigkeit im engern Sinne aber tritt allerdings erst da ein, wo das anschaulich Erkannte, also das Reale, die Erfahrung, in das deutliche abstracte Erkennen übertragen, unter genau entsprechende Begriffe subsumirt und so in das reflectirte Wissen abgesetzt werden soll. Daher ist es dieses Vermögen, welches die festen Grundlagen aller Wissenschaften, als welche stets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden bestehen, aufzustellen hat. Hier in den Grundurtheilen liegt daher auch die Schwierigkeit derselben, nicht in den Schlüssen daraus. Schließen ist leicht, urtheilen schwer. Falsche Schlüsse sind eine Seltenheit, falsche Urtheile stets an der Tagesordnung. Bei der Thätigkeit der Urtheilskraft muß, — auf ähnliche Art wie das Brennglas die Sonnenstrahlen in einen engen Focus zusammenzieht, — der Intellect alle Data, die er über eine Sache hat, so eng zusammenbringen, daß er sie mit einem Blick erfaßt, welchen er nun richtig fixirt und dann mit Besonnenheit das Ergebniß sich deutlich macht*).

Hiermit haben Sie das Wesentlichste Dessen, was Schopenhauer über die philosophische Methode lehrt, und Sie werden, wenn Sie seine Werke studiren, finden, daß er selbst überall diese Methode befolgt hat. Die Schopenhauer'sche Philosophie ist durch und durch ein Werk der Urtheilskraft, sie vernünftelt nicht, sie ist keine bloße Begriffs-, noch weniger eine leere Wortphilosophie, sondern Sachphilosophie. Schopenhauer ist kein Be-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 86—90.

griffsarchitekt, er schmiedet keine langen Schlußketten, er baut keine hochaufgeführten Gedankenthürme (ich erinnere Sie hier an das in meinem zweiten Briefe Gesagte), sondern er sammelt alle Strahlen der wirklichen Welt in einen engen Focus, wie ein Brennglas, und daher das Zündende seiner Philosophie.

Nächstens über seine Eintheilung der Philosophie.

Neunter Brief.

Eintheilung der Philosophie nach Schopenhauer. — Gegen die Eintheilung in die theoretische und praktische Philosophie. — Warum die Psychologie keine besondere philosophische Wissenschaft sei. — Eigenthümliche Begriffsbestimmung des Verstandes und der Vernunft in der philosophia prima. — Stellung der Rechts- und der Religionsphilosophie.

Was die Eintheilung der Philosophie betrifft, so ist Schopenhauer gegen die Eintheilung derselben in die theoretische und praktische. Meiner Meinung nach, sagt er, ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte. Denn, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseins, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet. Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig als der Genius: ja, für sie ist der Begriff so unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist. Wir würden daher ebenso thöricht sein zu erwarten, daß unsere Moralsysteme Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Aesthetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten. Die Philosophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches in concreto, d. h. als Gefühl, Jedem verständlich sich aus-

spricht, zur deutlichen, abstracten Erkenntniß der Vernunft bringen, dieses aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Gesichtspunkt aus *).

Aus der Aufgabe der Philosophie, die Erfahrung (aber nicht, gleich den übrigen Wissenschaften, diese oder jene besondere Erfahrung, sondern die Erfahrung selbst, überhaupt und als solche) ihrer Möglichkeit, ihrem Gebiete, ihrem wesentlichen Inhalte, ihren innern und äußern Elementen, ihrer Form und Materie nach, zu deuten, — aus dieser Aufgabe folgt, daß das Erste, was sie zu betrachten hat, sein muß das Medium, in welchem die Erfahrung überhaupt sich darstellt, nebst der Form und Beschaffenheit desselben. Dieses Medium ist die Vorstellung, die Erkenntniß, also der Intellect. Dieserhalb hat jede Philosophie anzuheben mit der Untersuchung des Erkenntnißvermögens, seiner Formen und Gesetze, wie auch der Gültigkeit und der Schranken derselben. Eine solche Untersuchung wird demnach philosophia prima sein. Sie zerfällt in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen, welchen Theil man Dianoiologie, oder Verstandeslehre, nennen kann; und in die Betrachtung der secundären, d. i. abstracten Vorstellungen, nebst der Gesetzmäßigkeit ihrer Handhabung, also Logik oder Vernunftlehre**).

Anmerk. Damit es Ihnen nicht auffalle, daß Schopenhauer die Lehre von den primären oder anschaulichen Vorstellungen Verstandeslehre, die von den secundären oder abstracten Vorstellungen hingegen Vernunftlehre nennt, — so will ich hier gleich Gelegenheit nehmen, Ihnen die Definitionen des Verstandes und der Vernunft nach Schopenhauer zu geben. Es ist kein geringes Verdienst der Schopenhauer'schen Philosophie, daß sie, der herrschenden Verwirrung und Vermischung der Begriffe von Verstand und Vernunft gegenüber, endlich klar die Grenzen zwischen beiden bestimmt und die eigenthümlichen Functionen, die jedem der beiden genannten Vermögen zukommen, scharf gesondert hat, wobei sie sich vollkommen mit der Erfahrung und dem Sprachgebrauch in Uebereinstimmung befindet.

Verstand ist nach Schopenhauer das Vermögen der Anschauung, Vernunft hingegen das Vermögen der Begriffe. Es ist, wie Schopenhauer nachgewiesen hat, grundfalsch, die Sinne für das Vermögen der

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 305 fg.

**) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 21.

Anschauung, den Verstand hingegen für das Vermögen der Begriffe, endlich die Vernunft für das Vermögen der Ideen oder des Uebersinnlichen, oder Unendlichen, Absoluten u. dergl. auszugeben.

Alle Anschauung, so beginnt der erste, höchst wichtige Paragraph der Abhandlung über „das Sehen und die Farben", ist eine intellectuale. Denn ohne den Verstand käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung, Apprehension von Objecten; sondern es bliebe bei der bloßen Empfindung, die allenfalls, als Schmerz oder Wohlbehagen, eine Bedeutung in Bezug auf den Willen haben könnte, übrigens aber ein Wechsel bedeutungsleerer Zustände und nichts einer Erkenntniß Aehnliches wäre. Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objects, kommt es allererst, indem der Verstand jeden Eindruck, den der Leib (das unmittelbare Object des erkennenden Subjects) erhält, auf seine Ursache bezieht, diese im a priori angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich, d. h. als eine Vorstellung derselben Art und Classe, wie der Leib ist, anerkennt. Dieser Uebergang von der Wirkung auf die Ursache ist aber ein unmittelbarer, lebendiger, nothwendiger: denn es ist eine Erkenntniß des reinen Verstandes: nicht ist er ein Vernunftschluß, nicht eine Combination von Begriffen und Urtheilen, nach logischen Gesetzen. Eine solche ist vielmehr das Geschäft der Vernunft, die zur Anschauung nichts beiträgt, sondern deren Object eine ganz andere Classe von Vorstellungen ist, welche auf der Erde dem Menschengeschlecht allein zukommt, nämlich die abstracten, nicht anschaulichen Vorstellungen, d. i. Begriffe, durch welche aber dem Menschen seine großen Vorzüge gegeben sind, Sprache, Wissenschaft und vor allem die, durch Uebersicht des Ganzen des Lebens in Begriffen allein mögliche, Besonnenheit, welche ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig erhält, und dadurch fähig macht, überlegt, prämeditirt, planmäßig zu handeln, wodurch sein Thun und Treiben sich von dem der Thiere so mächtig unterscheidet, und wodurch endlich auch die Bedingung zu jener überlegten Wahl zwischen mehren Motiven gegeben ist, vermöge welcher das vollkommenste Selbstbewußtsein die Entscheidungen seines Willens begleitet. Dies Alles dankt der Mensch den Begriffen, d. i. der Vernunft. Das Gesetz der Causalität, als abstracter Grundsatz, ist freilich, wie alle Grundsätze in abstracto, Reflexion, also Object der Vernunft: aber die eigentliche, lebendige, unvermittelte, nothwendige Erkenntniß des Gesetzes der Causalität geht aller Reflexion vorher und liegt im Verstande. Mittels derselben werden die Empfindungen des Leibes der Ausgangspunkt für die Anschauung einer

Welt, indem nämlich das a priori uns bewußte Gesetz der Causalität angewandt wird auf das Verhältniß des unmittelbaren Objects (des Leibes) zu den andern, nur mittelbaren Objecten: die Erkenntniß desselben Gesetzes, angewandt auf die mittelbaren Objecte allein und unter einander, gibt, wenn sie einen höhern Grad von Schärfe und Genauigkeit hat, die Klugheit, welche ebenso wenig als die Anschauung überhaupt durch abstracte Begriffe beigebracht werden kann: daher vernünftig sein und klug sein zwei sehr verschiedene Eigenschaften sind.

Die nähere Ausführung und Begründung dieses Unterschieds zwischen Verstand und Vernunft finden Sie, außer in dem angeführten §. 1 der Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben", noch in §. 21 u. 26 fg. der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., sowie in der „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 3, 4, 6, 8, und Bd. 2, Cap. 4—7. Schopenhauer zeigt dabei auch, wie die von ihm aufgestellten, festen und scharfbestimmten Unterschiede zwischen Verstand und Vernunft mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten übereinstimmen, und tadelt daher mit Recht in seiner Kritik der Kant'schen Philosophie*) die Confusion, die in Kant's Erklärungen über Verstand und Vernunft herrscht.

Da Erkenntniß ursprünglich nur durch den Verstand zu Stande kommt, so nennt Schopenhauer das Erkennen den eigentlichen Charakter der Thierheit, wodurch sich dieselbe von der Pflanzenwelt, die nur für Reize empfänglich ist, unterscheidet. Der unterscheidende Charakter des Menschen vom Thiere ist die Vernunft. Den Verstand haben die Thiere mit dem Menschen gemein, nur die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnißsphäre sind innerhalb beider Gattungen höchst verschieden, mannichfaltig und vielfach abgestuft, vom niedrigsten Grad der Wahrnehmung eines äußern Objects als Ursache der vom Leibe mittels des Tast- oder Sehorgans empfundenen Einwirkung, bis zu den höhern Graden der Erkenntniß des causalen Zusammenhangs der Objecte unter einander, welche bis zum Verstehen der zusammengesetztesten Verkettungen von Ursachen und Wirkungen in der Natur geht. — Im praktischen Leben heißt die Schärfe des Verstandes im Auffassen der causalen Beziehungen der Objecte unter einander — Klugheit. Mangel an Verstand heißt im eigentlichen Sinne Dummheit, und ist eben Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Causalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffassung der Verkettungen von Ursache und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer sieht nicht den Zusammen-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 484—488.

hang der Naturerscheinungen ein, weder wo sie sich selbst überlassen hervortreten, noch wo sie absichtlich gelenkt, d. h. zu Maschinen dienstbar gemacht sind: dieserhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verschiedene Personen, scheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zusammenhange handeln: er läßt sich daher leicht mystificiren und intriguiren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Rathschläge, ausgesprochener Urtheile u. s. w. Immer aber mangelt ihm nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Causalität, d. i. Kraft des Verstandes.

Sowie Mangel an Verstand Dummheit heißt, so heißt dagegen Mangel an Vernunft in Anwendung auf das Praktische Thorheit und Unbesonnenheit *). Denn die Vernunft ist das Vermögen der Reflexion (welches, als ein optischer Tropus, zugleich das Abgeleitete und Secundäre, d. h. das von den anschaulichen oder Verstandesvorstellungen begrifflich Abstrahirte ihrer Erkenntniß bezeichnet), die Reflexion ertheilt nun aber dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Thiere abgeht. Denn, indem sie ihn befähigt, tausend Dinge durch Einen Begriff, in jedem aber immer nur das Wesentliche zu denken, kann er Unterschiede jeder Art, also auch die des Raums und der Zeit, beliebig fallen lassen, wodurch er, in Gedanken, die Uebersicht der Vergangenheit und Zukunft, wie auch des Abwesenden erhält; während das Thier in jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist. Diese Besonnenheit nun wieder, also die Fähigkeit, sich zu besinnen, zu sich zu kommen, ist eigentlich die Wurzel aller seiner theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Thier so sehr übertrifft; zunächst nämlich der Sorge für die Zukunft, unter Berücksichtigung der Vergangenheit, sodann des absichtlichen, planmäßigen, methodischen Verfahrens bei jedem Vorhaben, daher des Zusammenwirkens Vieler zu einem Zwecke, mithin der Ordnung, des Gesetzes, des Staats u. s. w. **).

Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft ist die Urtheilskraft. Diese bringt das empirisch Gegebene und anschaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abstracten Begriffen in Verbindung, indem sie entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff oder die Regel sucht, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt, (nach Kant's Eintheilung im erstern Falle reflectirende, im

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 23—27.

**) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 95 fg.

andern subsumirende). „Die Urtheilskraft ist demnach die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstracten Erkenntnißart, oder zwischen Verstand und Vernunft. Bei den meisten Menschen ist sie nur rudimentarisch, oft sogar nur nominell, vorhanden: sie sind bestimmt, von Andern geleitet zu werden*)." Mangel an Urtheilskraft ist Einfalt**).

Hiermit haben Sie eine kurze Uebersicht Dessen, was Schopenhauer in der philosophia prima ausführlicher lehrt. Die philosophia prima, als die Untersuchung über das Erkenntnißvermögen, enthält die Betrachtung des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilskraft, sowie der objectiven Correlate derselben, nämlich der anschaulichen Vorstellungen, der Begriffe und der Urtheile, sowol in theoretischer als praktischer Beziehung. Von theoretischer Seite kommen dabei wichtige und schwierige Fragen zur Sprache, wie die: was in unserer Erkenntniß apriorisch und was aposteriorisch sei. Sodann enthält dieser Theil auch die eigentliche Wissenschaftslehre und gibt eigenthümliche Aufschlüsse über die Methodenlehre der Mathematik, sowie, was Sie gewiß nicht erwarten, über die Theorie des Lächerlichen. In praktischer Hinsicht kommt der praktische Gebrauch der Vernunft und der Stoicismus zur Sprache. Alle diese Betrachtungen reihen sich am gehörigen Orte an den Grundunterschied zwischen primären und secundären Vorstellungen, oder zwischen Verstand und Vernunft, und deren Verbindung durch die Urtheilskraft, an.

Die auf solche Untersuchungen folgende Philosophie im engern Sinne ist sodann Metaphysik; weil sie nicht etwa nur das Vorhandene, die Natur, kennen lehrt, ordnet und in seinem Zusammenhange betrachtet, sondern es auffaßt als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen: die Mittel hierzu sind theils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung, theils die Erlangung eines Verständnisses der gesammten Erscheinung, mittels Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges, — zu vergleichen der Ablesung bis dahin räthselhafter Charaktere einer unbekannten Schrift. Auf diesem Wege gelangt sie von der Erscheinung zum Erscheinenden, zu Dem, was hinter jener steckt.

---

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., §. 28.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 27.

Die Metaphysik zerfällt in drei Theile:

1. Metaphysik der Natur.
2. Metaphysik des Schönen.
3. Metaphysik der Sitten.

Die Ableitung dieser Eintheilung setzt jedoch schon die Metaphysik selbst voraus*).

Nach der Uebersicht über die sämmtlichen Werke Schopenhauer's, die ich Ihnen in meinem ersten Briefe gegeben habe, werden Sie jetzt leicht die verschiedenen Theile der Philosophie in denselben wieder finden. Die Untersuchung über das Erkenntnißvermögen oder die philosophia prima ist enthalten in der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", in der „Ueber das Sehen und die Farben", und im ersten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung". Die Metaphysik der Natur finden Sie im zweiten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" und in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur." Die Metaphysik des Schönen gibt das dritte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung". Endlich die Metaphysik der Sitten ist enthalten in dem vierten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" und in den „beiden Grundproblemen der Ethik".

Ergänzungen zu allen diesen Theilen liefert der zweite Band der „Welt als Wille und Vorstellung" und die beiden Bände der „Parerga und Paralipomena".

Aber, werden Sie fragen, wo bleibt denn die Psychologie und, was namentlich für Sie als Juristen von Interesse ist, die Rechtsphilosophie, sowie endlich auch die Religionsphilosophie? Sind Dies nicht auch besondere Theile der Philosophie? Wo bringt denn Schopenhauer diese unter?

Was zuerst die Psychologie betrifft, so sagt Schopenhauer:

Rationale Psychologie oder Seelenlehre gibt es nicht, weil, wie Kant bewiesen hat, die Seele eine transcendente, als solche aber eine unerwiesene und unberechtigte Hypostase ist, demnach auch der Gegensatz von „Geist und Natur" den Philistern und Hegelianern überlassen bleibt. Das Wesen an sich des Menschen kann nur im Verein mit dem Wesen an sich aller Dinge, also der Welt, ver-

---

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 21.

standen werden, indem Mikrokosmus und Makrokosmus sich gegenseitig erläutern, wobei sie als im Wesentlichen Dasselbe sich ergeben. Diese an das Innere des Menschen geknüpfte Betrachtung durchzieht und erfüllt die ganze Metaphysik in allen ihren Theilen, kann also nicht wieder gesondert auftreten, als Psychologie. Hingegen **Anthropologie**, als Erfahrungswissenschaft, läßt sich aufstellen, ist aber theils Anatomie, theils Physiologie, theils blos empirische Psychologie, d. i. aus der Beobachtung geschöpfte Kenntniß der moralischen und intellectuellen Aeußerungen und Eigenthümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht. Das Wichtigste daraus wird jedoch nothwendig, als empirischer Stoff, von den drei Theilen der Metaphysik vorweggenommen und bei ihnen verarbeitet *).

Die abgesonderte Behandlung der Psychologie setzt schon voraus, was erst zu beweisen wäre, daß die Psyche ein apartes Wesen, eine vom Leibe verschiedene, ja demselben radical entgegengesetzte, **immaterielle Substanz** sei. Dies ist sie aber, wie Schopenhauer auf Kant'schem Grunde und in Uebereinstimmung mit der Physiologie nachgewiesen, keineswegs. Die Seele bedeutet nach Schopenhauer wesentlich nichts anderes, als den **Intellect**, d. h. das Erkenntnißvermögen. Die Betrachtung desselben fällt aber von seiner **leiblichen** Seite (als wo er in den Sinnesorganen und im Gehirn verkörpert erscheint) der Physiologie anheim; der **metaphysische** Ursprung des Intellects (der selbst physischer Beschaffenheit ist) hingegen wird in der Metaphysik der Natur **) nachgewiesen, als wo er aus dem **Willen**, dem Kern des Wesens, abgeleitet wird. Was endlich die verschiedenen Functionen des Intellects betrifft, das Anschauen, Begriffbilden, Urtheilen u. s. w., so finden Sie diese verschiedenen Functionen in der philosophia prima abgehandelt, also in der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", „Ueber das Sehen und die Farben" und im ganzen ersten

*) „Parerga und Paralipomena", II, 18 fg.

**) „Vom Willen in der Natur", S. 54 fg. und 70 fg. Ferner: „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 22, und Cap. 19 vom Primat des Willens.

Buche der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung". Die moralischen Eigenschaften des Menschen kommen, nach Schopenhauer, nicht auf Rechnung seiner sogenannten Seele, d. h. seines Intellects, sondern, wie Schopenhauer nachgewiesen, auf Rechnung seines Willens, und ihre Betrachtung gehört folglich nicht in die sogenannte Psychologie, sondern in die Ethik. Jetzt wissen Sie also, wo Sie, was sonst die Psychologien in sich aufnehmen, bei Schopenhauer zu suchen haben.

Zweitens, die Rechtsphilosophie anlangend, so bildet diese bei Schopenhauer einen integrirenden Theil der Ethik; denn Unrecht und Recht sind nach Schopenhauer blos ethische Bestimmungen, „d. h. solche, die für die Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich Gültigkeit haben"*). Demgemäß hat Schopenhauer auch das Wesentliche über Recht und Staat im vierten Buche des Werkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" und in der Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral" gelehrt.

Drittens, die Religionsphilosophie betreffend, so nennt Schopenhauer dieselbe, insofern darunter eine Art Mittelding zwischen Religion und Philosophie, wie bei den meisten modernen Religionsphilosophen, also eine Art von theologischer Philosophie verstanden wird, „einen seltsamen Zwitter oder Centauren"**). Versteht man hingegen unter Religionsphilosophie, wie Feuerbach es richtig verstanden hat, die philosophische Betrachtung des Wesens der Religion, so hat Schopenhauer dieselbe in der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 17, wo er das metaphysische Bedürfniß des Menschen überhaupt und im Allgemeinen betrachtet, geliefert, und zwar bei weitem tiefer und gründlicher als Feuerbach.

Da die Metaphysik überhaupt der wichtigste Theil, ja der eigentliche Kern und Mittelpunkt der Philosophie, nach Schopenhauer, ist, so werde ich Ihnen in meinem Nächsten, ehe wir uns in Schopenhauer's eigene Metaphysik vertiefen, zuvor noch kurz seine Ansichten über Metaphysik im Allgemeinen mittheilen und Sie werden daraus

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 385.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 168.

auch ersehen, welche Bedeutung, nach Schopenhauer, die Religion hat. — Was das besondere Verhältniß der Schopenhauer'schen Philosophie zum Christenthum betrifft, so habe ich dasselbe ausführlicher in meiner 1848 (Darmstadt, Leske) erschienenen Schrift: „Ueber das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung", dargestellt.

Zehnter Brief.

Allgemeine Ansichten über Metaphysik. — Warum die Physik zur Lösung des Räthsels der Welt unzulänglich sei. — Warum das Thier kein metaphysisches Bedürfniß habe. — Der Mensch als animal metaphysicum. — Zwei grundverschiedene Arten von Metaphysik. — Ursache der geringen Fortschritte der Metaphysik.

Wäre die Physik fähig, uns das Räthsel der Welt zu lösen, so bedürften wir, verehrter Freund, keiner Metaphysik und könnten uns alles metaphysische Kopfzerbrechen ersparen. Aber leider ist die Physik zur Lösung des Räthsels der Welt unzulänglich.

Die Physik (im weitesten Sinne des Worts) vermag, sagt Schopenhauer, ihrer Natur nach keine genügende Erklärung der Erscheinungen in der Welt zu geben. Sie bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen, so vornehm sie auch gegen diese thun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, nothwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar sein. Allein ebenso nothwendig müßte eine solche Erklärung — gesetzt, man gelänge wirklich so weit, sie geben zu können, — stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet sein (gleichsam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferse, oder der Teufel mit dem Pferdefuß) vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette

von Ursachen und Wirkungen, d. h. zusammenhängenden Veränderungen, schlechterdings nie zu erreichen ist, sondern, eben wie die Grenzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieser, daß sämmtliche wirkende Ursachen, aus denen man Alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen Qualitäten der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elasticität, Wärme, Elektricität, chemische Kräfte u. s. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung. Diese zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein physikalischen, d. h. causalen Erklärung, zeigen an, daß eine solche nur relativ wahr sein kann, und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige sein kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Räthsels der Dinge und zum wahren Verständniß der Welt und des Daseins jemals zu führen vermag; sondern daß die physische Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müßte*).

Unter Metaphysik verstehe ich, sagt Schopenhauer, jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre, oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht**).

Der Grund und Boden, auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaften ruhen, ist das Unerklärliche. Auf dies führt daher jede Erklärung, mittels mehr oder weniger Mittelglieder zurück; wie auf dem Meere das Senkblei den Grund bald in größerer, bald in

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 173 fg. Vergl. dazu „Parerga und Paralipomena", II, 110 fg.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 163.

geringerer Tiefe findet, ihn jedoch überall zuletzt erreichen muß. Dieses Unerklärliche fällt der Metaphysik anheim *).

Die Metaphysik ist keineswegs blos das Steckenpferd der Philosophen oder Grübler; sondern in Wahrheit entspringt sie aus einem allgemein menschlichen Bedürfniß, wie Sie aus folgenden Aeußerungen Schopenhauer's über das metaphysische Bedürfniß des Menschen und über die zwei verschiedenen Arten der Metaphysik ersehen werden.

Im 17. Capitel des zweiten Bandes der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung", hat Schopenhauer zuerst gründlich das metaphysische Bedürfniß des Menschen im Allgemeinen beleuchtet.

Das metaphysische Bedürfniß des Menschen entspringt, sagt er, aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellect als ein Räthsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen hellern Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophiren geeigneten Köpfen sich zu Plato's θαυμάζειν, μάλα φιλόσοφον πάθος, steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt **).

Daß das Thier noch kein metaphysisches Bedürfniß, und der in intellectualer Hinsicht niedrig stehende Mensch ein geringeres fühlt, als der höher stehende Mensch, erklärt Schopenhauer dadurch, daß beim Thiere der Intellect noch ganz und beim rohen Menschen größtentheils im Dienste seines Willens steht, also sich von diesem noch nicht weit genug gesondert hat, um über die Welt und das Leben zu reflectiren. „So hängt hier die ganze Erscheinung noch

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 1.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 170—172.

fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter theilhaft. Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objectivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten male mit Bewußtsein dem Tode gegenüber steht, und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfniß einer Metaphysik: er ist sonach ein animal metaphysicum. — Je niedriger ein Mensch in intellectualer Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Dasein selbst: ihm scheint vielmehr sich Alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen. Dies beruht darauf, daß sein Intellect seiner ursprünglichen Bestimmung, dem Willen dienstbar zu sein, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objectiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt gibt *).

Religion und Philosophie sind nach Schopenhauer nur zwei verschiedene Arten von Metaphysik. Die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, sagt er, wozu noch die der viele Muße erfodernden Ausbildung derselben kommt, setzt einen

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 159 fg.

so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Roheit herausgearbeitet hat, nicht wol eine Metaphysik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civilisirten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur Recognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfodern, so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich sein, auch nur bei bedeutender Civilisation entstehen und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt, und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art. Diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprüchwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerroheſten. Ihre Beglaubigung ist äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche documentirt wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wol mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen, oder dem Aehnliches. Suchen sie eine andere Beglaubigung oder gebrauchen sie andere Argumente, so machen sie schon einen Uebergang in die Systeme der ersten Art und können zu einem Mittelschlag beider ausarten, welches mehr Gefahr als Vortheil bringt. Denn ihnen gibt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbares Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellect erwachsen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Systeme der ersten Art sich immer nur an Erwachsene wenden, bei diesen aber allemal schon ein System der zweiten Art im Besitz der Ueberzeugung vorfinden *).

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 163 fg.

Den letzterwähnten Umstand, daß die Köpfe, bevor sie zur philosophischen Metaphysik gelangen, schon durch die theologische in Beschlag genommen sind, betrachtet Schopenhauer auch als die Ursache der geringen Fortschritte der philosophischen Metaphysik.

Wenn man, sagt er, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte so geringe Fortschritte gemacht zu haben, so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie alle Zeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse, sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und sie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, daß sie sich bequeme, ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit, aber sobald sie weiter gehen wollte, als etwa in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter! — Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter solchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich jener Zwang, den die privilegirte Metaphysik ausübt, dadurch daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter unter studirtem, feierlich ernstem Mienenspiel so fest eingeprägt werden, daß sie, von Dem an, mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehre aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffassung auch nur des Problems der Metaphysik so fest entgegenstehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingeimpfte Lösung desselben: denn der nothwendige Ausgangspunkt zu allem echten Philosophiren ist die tiefe Empfindung des Sokratischen „dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vortheil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die

Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik *).

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 188. Vergl. dazu „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 14.

Elfter Brief.

Ueber die Möglichkeit und die Grenzen der Metaphysik. — Ursache der Unlösbarkeit der metaphysischen Probleme. — Schopenhauer's klares Bewußtsein über die Philosophie. — Die drei Sophisten: Fichte, Schelling und Hegel. — Eintrittscontrole in die Gesellschaft der Philosophen.

Es ist mir, verehrter Freund, sehr lieb, daß Sie in Ihrem letzten Schreiben offen Ihre Bedenklichkeiten über die Möglichkeit der Metaphysik geäußert, indem Sie die geringen Fortschritte derselben nicht blos, wie Schopenhauer aus der mangelnden Gedankenfreiheit oder Lehrfreiheit ableiten, sondern ihre Quelle tiefer suchen, nämlich in den Schranken der menschlichen Erkenntniß überhaupt, wegen deren Sie an der Möglichkeit der Lösung der metaphysischen Probleme zweifeln. Hören Sie daher jetzt Schopenhauer's Ansichten über die Möglichkeit der Metaphysik.

Schopenhauer erklärt es für eine petitio principii Kant's, welche dieser in §. 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei, sagt Schopenhauer, wird nämlich zum Voraus angenommen, daß nur Das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, daß alle solche Erkenntniß nichts weiter sei, als die Form des Intellects zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinaus leiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber, sagt Schopen-

hauer hiergegen, erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträthseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignoriren und blos a priori bewußte leere Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstracte Begriffe sich halten sollte? — Ueberdies nun ist die Erkenntnißquelle der Metaphysik nicht die äußere Erfahrung allein, sondern ebensowol die innere; ja, ihr Eigenthümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht darin, daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht*).

Doch so sehr auch Schopenhauer einerseits gegen Kant die Möglichkeit der Metaphysik behauptet, so verkennt er doch andererseits nicht: die Grenzen der Metaphysik.

Gegenüber der unverschämten Prahlerei Hegel's mit der Philosophie als „absolutem Wissen" macht die Schopenhauer'sche Philosophie durch die Demuth, mit der sie die Schranken der menschlichen Erkenntniß anerkennt, ja nachweist, einen wohlthätigen Eindruck. Obwol Schopenhauer, wie schon gesagt, mit stolzem Selbstgefühl von seiner Lehre rühmt, sie lasse Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem contrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löse die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbiete, sie gleiche daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; so setzt er doch gleich hinzu: „wiewol keineswegs in dem Sinn, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntniß überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 182 fg.

welchen Raum sie auch erleuchten mag: stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben*)."

Nie, sagt Schopenhauer, habe ich mich vermessen, eine Philosophie aufzustellen, die keine Fragen mehr übrig ließe. In diesem Sinne ist Philosophie wirklich unmöglich: sie wäre Allwissenheit. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra: es gibt eine Grenze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und so weit die Nacht unsers Daseins erhellen kann, wenngleich der Horizont stets dunkel bleibt**).

Die Schranken der menschlichen Erkenntniß entspringen nach Schopenhauer daraus, daß der Intellect ausschließlich zu praktischen Zwecken bestimmt, das bloße Medium der Motive des Willens ist, mithin durch richtige Darstellung dieser seine Bestimmung erfüllt, nicht aber dazu angethan ist, das Wesen der Dinge an sich zu erfassen. Die ursprünglich erkenntnißlose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur erreicht, wenn sie sich bis zum Selbstbewußtsein emporgearbeitet hat, diese Stufe nur mittelst Production eines animalischen Gehirns und der Erkenntniß, als Function desselben, wonach in diesem Gehirn das Phänomen der anschaulichen Welt entsteht. Aus diesem mundus phaenomenon (Gehirnphänomen), aus dieser, unter so vielfachen Bedingungen entstehenden Anschauung sind nun aber alle unsere Begriffe geschöpft, haben allen Gehalt nur von ihr, oder doch nur in Beziehung auf sie. Daher sind sie, wie Kant sagt, nur von immanentem, nicht von transcendentem Gebrauch: d. h. diese unsere Begriffe, dieses erste Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Urtheile, sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich und den wahren Zusammenhang der Welt und des Daseins zu denken, unangemessen. Denn unser Intellect, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und bringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen: er ist demnach eine bloße Flächen-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 187.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 588.

kraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus aber entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehen und begreifen können, sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. — Eben weil der Intellect ein Product der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die christlichen Mystiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in seine Schranken zurückgewiesen: denn die Natur ist das Object, zu welchem allein er das Subject ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen Vernunft entsprang. Daß wir auf dem unmittelbaren Wege, d. h. durch die unkritische, directe Anwendung des Intellects und seiner Data, die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nachdenken über sie uns immer tiefer in unauflösliche Räthsel verstricken, rührt eben daher, daß der Intellect, also die Erkenntniß selbst, schon ein Secundäres, ein bloßes Product ist, herbeigeführt durch die Entwickelung des Wesens der Welt, die ihm folglich bis dahin vorhergängig war, und er zuletzt eintrat, als ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnißlosen Strebens. Das der Erkenntniß als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch sie allererst möglich wurde, also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden, wie das Auge nicht sich selbst sehen kann. Vielmehr sind die auf der Oberfläche der Dinge sich darstellenden Verhältnisse zwischen Wesen und Wesen allein ihre Sache, und sind es nur mittels des Apparats des Intellects, nämlich seiner Formen, Raum, Zeit, Causalität. Eben weil die Welt ohne Hülfe der Erkenntniß sich gemacht hat, geht ihr ganzes Wesen nicht in die Erkenntniß ein, sondern diese setzt das Dasein der Welt schon voraus; weshalb der Ursprung desselben nicht in ihrem Bereich liegt. Sie ist demnach beschränkt auf die Verhältnisse zwischen dem Vorhandenen, und damit für den individuellen Willen, zu dessen Dienst allein sie entstand, ausreichend. Denn der Intellect ist durch die Natur bedingt, liegt in ihr, gehört zu ihr, und kann daher nicht sich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberstellen, um so ihr ganzes Wesen schlechthin objectiv und von Grund aus in sich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut ist, Alles in

der Natur verstehen, aber nicht die Natur selbst, wenigstens nicht unmittelbar *).

Kant hat nachgewiesen, daß die Probleme der Metaphysik, welche Jeden, mehr oder weniger, beunruhigen, keiner directen, überhaupt keiner genügenden Lösung fähig seien. Dies nun aber beruht nach Schopenhauer im letzten Grunde darauf, daß sie ihren Ursprung in den Formen unsers Intellects, Zeit, Raum und Causalität, haben, während dieser Intellect blos die Bestimmung hat, dem individuellen Willen seine Motive vorzuschieben, d. h. die Gegenstände seines Wollens, nebst den Mitteln und Wegen, sich ihrer zu bemächtigen, ihm zu zeigen. Wird nun aber dieser Intellect abusive auf das Wesen an sich der Dinge, auf das Ganze und den Zusammenhang der Welt gerichtet, so gebären die besagten, ihm anhängenden Formen des Neben-, Nach- und Durcheinander aller irgend möglichen Dinge ihm die metaphysischen Probleme, wie etwa vom Ursprung und Zweck, Anfang und Ende der Welt und des eigenen Selbst, von der Vernichtung dieses durch den Tod, oder dessen Fortdauer trotz demselben, von der Freiheit des Willens u. dergl. m. — Denken wir uns nun aber, sagt Schopenhauer, jene Formen ein mal aufgehoben und dennoch ein Bewußtsein von den Dingen vorhanden, so würden diese Probleme nicht etwa gelöst, sondern ganz verschwunden sein, und ihr Ausdruck keinen Sinn mehr haben. Denn sie entspringen ganz und gar aus jenen Formen, mit denen es gar nicht auf ein Verstehen der Welt und des Daseins, sondern blos auf ein Verstehen unserer persönlichen Zwecke abgesehen ist **).

Eine Philosophie nun, welche diese Beschränkungen als solche zum deutlichen Bewußtsein bringt, ist transcendental und, sofern sie die allgemeinen Grundbestimmungen der objectiven Welt dem Subject vindicirt, ist sie transcendentaler Idealismus, während diejenige Philosophie, welche, was nur Form der Erscheinung, d. h. der durch ein animalisches, cerebrales Bewußtsein vermittelten Vorstellungen ist, dem Dinge an sich selbst beilegt und demnach für die Ur- und Grundbeschaffenheit der Welt ausgibt, — dem Kant'schen

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung". II. [illegible]—[illegible]

**) „Parerga und Paralipomena". II. [illegible]

Ausdruck nach transcendent heißt. — Allmälig wird man, sagt Schopenhauer, einsehen, daß die Probleme der Metaphysik nur insofern unlösbar sind, als in den Fragen selbst schon ein Widerspruch enthalten ist*).

Durch die in der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 22, gegebene Genesis des Intellects hat Schopenhauer die objective Begründung der Kant'schen, von ihrem Urheber nur von der subjectiven Seite aus begründeten Lehre, daß die Formen des Verstandes blos von immanentem, nicht von transcendentem Gebrauch seien, geliefert. Es geht daraus hervor, daß der Intellect nur darum nicht zur metaphysischen Ergründung der Welt geeignet ist, weil er selbst ein physisches Product, nicht aber metaphysischer Natur ist.

Sollte es Ihnen nun, verehrter Freund, als ein Widerspruch erscheinen, daß Schopenhauer einerseits gegen Kant die Möglichkeit der Metaphysik behauptet, und doch andererseits mit Kant (durch Nachweisung der Schranken des Intellects) diese Möglichkeit wiederum bestreitet — so bemerke ich, daß Schopenhauer die dem Menschen mögliche Erkenntniß des Dinges an sich nicht für eine absolute, sondern nur für eine relative erklärt. Er modificirt Kant's Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich dahin, daß dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen, (der Wille in uns), welche durch diese Unmittelbarkeit sich von allen übrigen toto genere unterscheidet, es für uns vertritt**).

Schopenhauer betrachtet unser Wollen als die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen. Hier also liegt ihm das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder die einzige enge Pforte zur Wahrheit. Wir müssen nach ihm die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar

*) „Parerga und Paralipomena", I, 78 fg.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 18.

Bekannte, der Wille in uns, muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Aber auch der Wille zeigt sich dem Intellect, der allein das der Erkenntniß Fähige ist, noch in einer, wenn auch der allerleichtesten Verhüllung (unter der Form der Zeit), auch er ist also gewissermaßen noch Erscheinung und auch bei ihm läßt sich zuletzt noch fragen, was er schlechthin an sich selbst sei. Doch diese Frage, sagt Schopenhauer, ist nie zu beantworten, weil das Erkanntwerden (Erscheinen) selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. (Daselbst.)

Aus dem Angeführten ersehen Sie, wie ehrlich und redlich die Schopenhauer'sche Philosophie ist, und wie wenig sie daran denkt, sich pomphaft für eine Offenbarung des „absoluten Geistes" auszugeben, wie sehr sie vielmehr überall ihres menschlichen Ursprungs eingedenk, darauf bedacht ist, die Relativität und nur immanente Gültigkeit aller menschlichen Weltweisheit einzuschärfen.

Schon dieses klare Bewußtsein über die Philosophie, ihren Ursprung, ihren Umfang und ihre Grenzen, kann Sie davon überzeugen, daß Schopenhauer der wahre und echte Nachfolger Kant's ist, der ja eben dadurch unsterblich geworden, daß er die Philosophie zum Selbstbewußtsein über sich, zur Selbstbesinnung, zur Einkehr in sich gebracht hat. Und von diesem Standpunkt aus gesehen, werden Sie es gewiß nicht ungerecht finden, daß Schopenhauer von Fichte, Schelling und Hegel nur als von den „drei Sophisten" spricht und von ihnen sagt, daß sie nicht „die Eintrittscontrole bestehen und nicht eingelassen werden können in die ehrwürdige Gesellschaft der Denker fürs Menschengeschlecht *)."

Um die Eintrittscontrole zu bestehen, muß man wirklich alles von Schopenhauer über die Philosophie im Allgemeinen und die Metaphysik insbesondere Gesagte, wie ich es Ihnen bisher mitgetheilt, in succum et sanguinem aufgenommen haben, und da dieses bei Ihnen als einem besonnenen Denker, der sich nicht durch die „drei Sophisten" den Kopf hat verrücken lassen, der Haupt-

*) „Parerga und Paralipomena". I. 19.

sache nach gewiß der Fall ist, so erkläre ich Sie hiermit reif zum Eintritt — in „Die Welt als Wille und Vorstellung". Ich werde Ihnen in meinem nächsten Briefe zuerst diesen Grundunterschied der Welt nach Schopenhauer entwickeln und alsdann wollen wir die beiden Welthemisphären, Wille und Vorstellung, jede für sich etwas näher in Augenschein nehmen.

Zwölfter Brief.

Grundunterschied der Welt nach Schopenhauer. — Das Falsche des Cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Materie. — Verdienst Schopenhauer's durch Beseitigung des Streites zwischen Materialismus und Spiritualismus. — Rückfall der nachkantischen Philosophen hinter Kant.

Meinem Programm gemäß entwickele ich Ihnen jetzt zuerst den Schopenhauer'schen Grundunterschied der Welt.

Die Welt zerfällt nach Schopenhauer in die reale (vom Erkennen unabhängige) und ideale (vorgestellte), oder, nach Kant'schem Ausdruck, in Ding an sich und Erscheinung. Dieses sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für einen und denselben Grundgegensatz. Die reale Welt oder das Ding an sich ist Wille, die ideale oder Erscheinungswelt ist Vorstellung.

Daß diese Zerfällung der Welt in eine reale und ideale Seite richtiger sei, als die durch Cartesius aufgekommene in Materie und Geist, beweist nicht nur das ganze Schopenhauer'sche System, sondern besonders auch die diesen Grundgegensatz betreffende „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen" *).

In dieser vortrefflichen Abhandlung zeigt Schopenhauer, wie seit Cartesius alles Philosophiren sich hauptsächlich um das Problem vom Idealen und Realen, d. h. um die Frage dreht, was in unserer Erkenntniß objectiv und was darin subjectiv sei, also was darin

---

*) „Parerga und Paralipomena", I. 1—19.

etwaigen von uns verschiedenen Dingen, und was uns selber zuzuschreiben sei. Demzufolge ist, seit 200 Jahren, das Hauptbestreben der Philosophen, das Ideale, d. h. Das, was unserer Erkenntniß allein und als solcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu sondern, durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schnitt, und so das Verhältniß beider zu einander festzustellen.

Diesen Schnitt hat aber Cartesius nicht an der rechten Stelle geführt. Der Cartesianische Gegensatz zwischen Denken (Vorstellen) und Ausdehnung (Materie), mit dessen Lösung Malebranche und Spinoza, sowie auch Leibnitz, sich auf verschiedene Weise beschäftigten, fällt, wie Schopenhauer übereinstimmend mit Kant gezeigt, ganz in das Gebiet des Idealen oder der Welt als Vorstellung. „Die Ausdehnung nämlich ist keineswegs der Gegensatz der Vorstellung, sondern liegt ganz innerhalb dieser. Als ausgedehnt stellen wir die Dinge vor, und sofern sie ausgedehnt sind, sind sie unsere Vorstellung: ob aber, unabhängig von unserm Vorstellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden sei, ist die Frage und das ursprüngliche Problem *)." Den wahren Gegensatz zur Vorstellung bildet also nicht die Ausdehnung, sondern, wie Kant es nannte, das Ding an sich, welches Schopenhauer im Willen nachgewiesen.

Die Welt zerfällt nicht in die vorgestellte und ausgedehnte, sodaß es sich nur um die Frage nach dem Verhältniß dieser beiden handelte, sondern in die vorgestellte und die an sich (d. h. unabhängig von der Vorstellung und ihren Formen) seiende, oder in die ideale und reale (in die erscheinende und wesenhafte), sodaß die Grundfrage aller Philosophie die nach dem Verhältniß dieser beiden ist.

Spinoza, weil von Cartesius und dessen Dualismus zwischen der substantia cogitans und substantia extensa ausgehend, war nur bestrebt, diesen Cartesianischen Gegensatz zu lösen. Aber, da dieser Gegensatz ganz innerhalb der Vorstellung liegt, so ist die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen bei Spinoza ganz in die

*) „Parerga und Paralipomena", I, 10.

ideale Seite gefallen und er ist bei der vorgestellten Welt stehen geblieben. „Diese, bezeichnet durch ihre Form der Ausdehnung, hält er für das Reale, mithin für unabhängig vom Vorgestelltwerden, d. h. an sich, vorhanden. Da hat er dann freilich Recht, zu sagen, daß Das, was ausgedehnt ist, und Das, was vorgestellt wird, — d. h. unsere Vorstellung von Körpern und diese Körper selbst, — Eines und Dasselbe sei. Denn allerdings sind die Dinge nur als Vorgestellte ausgedehnt und als Ausgedehnte vorstellbar. Die Welt als Vorstellung und die Welt im Raume ist una eademque res: dies können wir ganz und gar zugeben. Wäre nun die Ausdehnung eine Eigenschaft der Dinge an sich, so wäre unsere Anschauung eine Erkenntniß der Dinge an sich: er nimmt es auch so an, und hierin besteht sein Realismus. Weil er aber diesen nicht begründet, nicht nachweist, daß unserer Anschauung einer räumlichen Welt eine von dieser Anschauung unabhängige räumliche Welt entspricht, so bleibt das Grundproblem ungelöst. Dies aber kommt eben daher, daß die Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen, dem Objectiven und Subjectiven, dem Ding an sich und der Erscheinung, nicht richtig getroffen ist: vielmehr führt er, wie gesagt, den Schnitt mitten durch die ideale, subjective, erscheinende Seite der Welt, also durch die Welt als Vorstellung, zerlegt diese in das Ausgedehnte oder Räumliche, und unsere Vorstellung von demselben, und ist dann sehr bemüht, zu zeigen, daß Beide nur Eines sind, wie sie es auch in der That sind*)."

Ich füge zur Erläuterung dieser Stelle noch Folgendes hinzu:

Nachdem einmal Geist und Materie, Denken und Ausdehnung (cogitatio und extensio), als zwei grundverschiedene, ihrem Wesen nach von einander unabhängige Substanzen von Cartesius angenommen worden waren, mußte man sich freilich wundern, wie diese beiden entgegengesetzten Substanzen, die ihrem Begriffe nach gar nichts mit einander gemein hatten, dennoch in der Wirklichkeit dazu kommen konnten, ein Ganzes auszumachen und als Seele und Leib auf einander zu wirken, gegenseitigen Einfluß auf einander auszuüben. Da zerbrach man sich denn den Kopf über diesen wunderbaren Zusammen-

*) „Parerga und Paralipomena", I, 11.

hang und Einfluß; man rief den lieben Gott zu Hülfe, der sich ins Mittel schlagen mußte, um den Leib auf die Seele, die Materie auf den Geist, und diesen wieder auf jene wirken zu lassen; man erfand das System der gelegentlichen Ursachen (Malebranche) und das der prästabilirten Harmonie (Leibnitz), oder löste mit Spinoza Geist und Materie als zwei Attribute in die eine unendliche Substanz auf.

Alles dieses hätte man sich erspart, wenn man eingesehen hätte, daß der Gegensatz zwischen Leib und Seele oder Materie und Geist nur ein besonderer, specieller Ausdruck des allgemeinen, über alle Wesen sich erstreckenden Gegensatzes zwischen Materie und Kraft ist, dieser aber gar nicht zwei verschiedene, an sich bestehende und von einander unabhängige Substanzen bezeichnet, sondern nur zwei verschiedene Weisen, wie das erkennende Subject die Objecte auffaßt, also zwei verschiedene Vorstellungsweisen.

Ueberhaupt drückt ja jede Eigenschaft, die wir von einem Dinge aussagen, jedes Prädicat, das wir ihm beilegen, nur die besondere Art aus, wie das Ding auf unsere Erkenntnißorgane wirkt und in ihnen sich abspiegelt. Für jede besondere Classe von Prädicaten muß es daher auch eine besondere Function im erkennenden Subject geben. Farbiges fassen wir mit dem Gesichtssinn, Tönendes mit dem Gehörsinn auf; wären wir blind und taub, so wüßten wir nichts von Farben und Tönen. Ebenso nun muß es sich auch mit jedem andern Unterschied, den wir an den Objecten machen, verhalten. Unterscheiden wir also an den Dingen Materielles und Immaterielles; Ausgedehntes, Theilbares, Räumliches und Unausgedehntes, Untheilbares, Unräumliches, so sind dies eben nur zwei Unterschiede, die wir, vermöge zweier verschiedener Erkenntnißfunctionen, an den Dingen machen, aber nicht zwei heterogene, an sich bestehende, von einander und vom Erkennen unabhängige Substanzen.

Jedes Ding läßt sich von uns auf zweifache Weise, als materiell und immateriell, leiblich und geistig, auffassen, je nachdem wir es mit dem Raumsinn, dem Alles als neben einander gelagert, ausgedehnt und theilbar erscheint, oder mit dem Verstande, der jedem Ausgedehnten eine unsichtbare, einfache Kraft zu Grunde legt, betrachten. Und zwar lassen sich diese beiden Betrachtungsweisen nicht trennen; sondern wir müssen jedem Ausgedehnten eine Kraft zu Grunde

legen, jedes äußerlich als materiell Vorgestellte innerlich als immateriell denken. Materie und Kraft sind also unzertrennlich. In jedem Materiellen wirkt eine immaterielle Kraft und jede Kraft wiederum erscheint äußerlich als ausgedehnte Materie, von dem rohen, unorganisirten Steine an, in welchem nur die Schwere wirkt, bis hinauf zu dem fein organisirten Gehirn, dem Sitze der Denk- und Urtheilskraft.

Die Frage: Wie hängen Leib und Seele zusammen, wie kommen Materie und Geist dazu, ein Ganzes auszumachen und auf einander zu wirken? ist also im Grunde genommen nur die Frage: Wie kommen wir dazu, uns ein und dasselbe Ding auf zwei ganz heterogene Weisen vorzustellen? Es ist also nur die Frage nach dem Zusammenhange zweier grundverschiedener Vorstellungsweisen.

Die Materialisten, wie die Spiritualisten, leiten, ohne es zu wissen, die Welt aus Dem ab, was eine bloße Vorstellungsweise des erkennenden Subjects ist, sind also Beide, freilich ohne es zu wissen, kritiklose Realisten, indem sie das blos Vorgestellte für an sich real halten.

„In Wahrheit", sagt Schopenhauer, „gibt es weder Geist, noch Materie, wol aber viel Unsinn und Hirngespinnste in der Welt. Das Streben der Schwere im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschlichen Gehirn, würde also, aus diesem Grunde, auch auf einen Geist schließen lassen ...... Sobald wir, selbst in der Mechanik, weiter gehen, als das rein Mathematische, sobald wir zur Undurchdringlichkeit, zur Schwere, zur Starrheit, oder Fluidität, oder Gaseität, kommen, stehen wir schon bei Aeußerungen, die uns ebenso geheimnißvoll sind, wie das Denken und Wollen des Menschen, also beim direct Unergründlichen: denn ein solches ist jede Naturkraft. Wo bleibt nun also jene Materie, die ihr so intim kennt und versteht, daß ihr Alles aus ihr erklären, Alles auf sie zurückführen wollt? — Rein begreiflich und ganz ergründlich ist immer nur das Mathematische; weil es das im Subject, in unserm eigenen Vorstellungsapparat Wurzelnde ist: sobald aber etwas eigentlich Objectives auftritt, etwas nicht a priori Bestimmbares, da ist es sofort auch in letzter Instanz unergründlich. Was überhaupt Sinne und Verstand wahrnehmen, ist eine ganz oberflächliche Er-

scheinung, die das wahre und innere Wesen der Dinge unberührt läßt. Das wollte Kant. Nehmt ihr nun im Menschenkopfe, als Deum ex machina, einen Geist an, so müßt ihr, wie gesagt, auch jedem Stein einen Geist zugestehen. Kann hingegen eure todte und rein passive Materie als Schwere streben, oder als Elektricität anziehen, abstoßen und Funken schlagen, so kann sie auch als Gehirnbrei denken. Kurz, jedem angeblichen Geist kann man Materie, aber auch jeder Materie Geist unterlegen; woraus sich ergibt, daß der Gegensatz falsch ist." („Parerga und Paralipomena", II, 89 fg.)

Es ist wahrlich kein geringes Verdienst Schopenhauer's, das Falsche des Cartesianischen Dualismus, der noch immer in der Philosophie, ja sogar in den Naturwissenschaften spukt, aufgedeckt und dadurch den verkehrten Fragen nach dem Verhältniß des Geistes zur Materie und specieller der Seele zum Leibe ein für alle mal ein gründliches Ende gemacht zu haben durch die Nachweisung, daß ein solcher Gegensatz an sich gar nicht besteht, sondern Alles ohne Unterschied (für die Vorstellung) ebenso eine leibliche, wie eine geistige Seite darbietet, je nachdem wir es mit dem uns angeborenen Raumsinn oder mit dem uns ebenso angeborenen (das äußerlich Ausgedehnte auf eine innerlich wirkende Kraft zurückbeziehenden) Verstand auffassen; woraus dann folgt, daß der Materialismus gleicherweise wie der Spiritualismus die Welt aus Dem ableiten, was selbst gar nichts Ursprüngliches, an sich Bestehendes, sondern etwas Secundäres, d. h. bloße Vorstellung ist.

Zu dieser Beseitigung des Streites zwischen Materialismus und Spiritualismus hatte freilich Kant schon bedeutend der Schopenhauer'schen Philosophie vorgearbeitet. Aber bedenkt man, wie leichtsinnig die nachkantischen Philosophen diese Errungenschaft wieder haben fahren lassen und wie ihr ganzes Philosophiren sich wieder nur um die vorkantische, durch Kant schon abgethane Frage nach dem Verhältniß des Geistes zur Materie dreht, und die Einen wieder materialistisch die ganze Welt aus der Materie, die Andern spiritualistisch aus dem Geiste ableiten, und noch Andere, ähnlich wie Spinoza, eine absolute Identität beider annehmen (Identitätssystem): so muß man es Schopenhauern Dank wissen, wieder in die Kant'sche Bahn eingelenkt und zum zweiten mal das wahre Problem zum

jedem Schritte durch das ausnahmslose Gesetz der Causalität geregelt wird, in allen diesen Stücken aber nur die Gesetze befolgt, welche wir, vor aller Erfahrung davon, angeben können, — daß eine solche Welt da draußen ganz objectiv-real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre, dann aber durch die bloße Sinnesempfindung in unsern Kopf hineingelangte, woselbst sie nun, wie da draußen, noch einmal dastände*).

Man würde aber Schopenhauer sehr misverstehen, wenn man aus seiner Bezeichnung der objectiven Welt als eines bloßen Gehirnphänomens schlösse, daß er die empirische Realität der Außenwelt leugne. Der wahre Idealismus, sagt er, läßt die empirische Realität unangetastet, hält aber fest, daß alles Object, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subject zwiefach bedingt ist: erstlich als Object überhaupt, weil ein objectives Dasein nur einem Subject gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objects, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit und Causalität) vom Subject ausgeht, im Subject prädisponirt ist**). Schopenhauer faßt also keineswegs die Körperwelt nur als „Hirngespinnst" auf, wie sich Dorguth ausdrückt***); — der Ausdruck „Hirngespinnst" führt den falschen Begriff mit sich, als sei, nach Schopenhauer, die Außenwelt ganz und gar nur, wie es der absolute Fichte'sche Idealismus annimmt, ein Product der reinen Thätigkeit des Subjects oder Ich's; — sondern als durch das Gehirn vermittelte Erscheinung, die jedoch nicht ohne einen von der vorstellenden Thätigkeit des Gehirns unabhängigen Kern ist. „Die Körperwelt ist Gehirnphänomen", das will, bei Schopenhauer, eben nur soviel sagen, als: das Ding an sich, eingehend in die vorstellende Gehirnthätigkeit des Subjects, stellt sich in dieser als Object und zwar als in Raum und Zeit ausgedehntes und dem Causalnexus unterworfenes Object dar.

---

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 51.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 8 fg.

***) „Vermischte Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauer's, ein Brief an den Meister" (Magdeburg 1852), S. 19.

Doch genug hiervon. Die bereits angeführten Stellen aus Schopenhauer's Werken werden Ihnen, wenn Sie sie vollständig nachlesen, hinlänglich den Sinn seines Idealismus zu erkennen geben. Es ist jetzt Zeit, daß ich Ihnen die Beweise mittheile, die Schopenhauer dafür gibt, daß nicht blos das Objectsein überhaupt der Außenwelt durch das Subject bedingt ist, sondern auch die Art und Weise, wie dieselbe sich als Object darstellt, nämlich als ausgedehnt in Raum und Zeit und dem Causalnexus unterworfen, durch die angeborenen, apriorischen, d. h. aller Erfahrung vorhergehenden, ja sie erst möglich machenden Formen des Intellects oder Erkenntnißvermögens bedingt ist.

Daß die Welt, um Object zu sein, eines vorstellenden Subjects bedarf, für welches sie Object ist, das läßt allenfalls noch Jeder bei näherer Besinnung gelten. Schon der tiefe, traumlose Schlaf kann einen Jeden überzeugen, daß es nur für vorstellende Köpfe eine objective Welt gibt. Schliefe Alles auf ewig in der Natur einen tiefen Schlaf und erwachte nie zum Bewußtsein, wie die Pflanzen, so wäre nie und nirgends die Rede von einer Außenwelt. Aber wie in aller Welt, werden Sie fragen, beweist denn Schopenhauer, daß nicht blos das Objectsein, sondern auch die Räumlichkeit, Zeitlichkeit und der Causalnexus der Welt nur Vorstellung ist und nicht den Dingen an sich zukommt? Kann nicht die Welt, obgleich ich mir ihrer nur dann bewußt werde, wenn mein Kopf sie anschaut, und obgleich sie, wenn allen anschauenden Wesen die Köpfe abgehauen würden, aufhörte, als Object zu existiren, dennoch außer und unabhängig von allen Köpfen ausgedehnt sein in Raum und Zeit und in der Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen stehen? Ein Spiegelbild ist allerdings nur möglich, wenn ein Spiegel da ist, und würden alle Spiegel zerstört, so gäbe es auch kein Spiegelbild mehr. Aber folgt daraus schon, daß die sich abspiegelnden Gegenstände an sich nicht so sind, wie sie, wenn der Spiegel da ist, in demselben sich abspiegeln?

Hören Sie daher nun Schopenhauer's Beweise, die, wie Sie sehen werden, auch durch die Naturwissenschaften bestätigt werden.

Die Idealität der Zeit findet Schopenhauer eigentlich schon in dem der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit ausge-

Bewußtsein gebracht zu haben, welches nicht darin besteht, den Zusammenhang zwischen Materie und Geist, sondern den Zusammenhang der ganzen Welt als Vorstellung (innerhalb deren jene beiden liegen), mit dem Ding an sich, d. h. mit dem von der Vorstellung und ihren Formen unabhängigem Wesen an sich der Welt nachzuweisen. Dieses hat Schopenhauer gethan und darum hat auch nur er einen wirklichen Fortschritt über die Kant'sche Philosophie hinaus gemacht, während die Andern wieder hinter Kant zurückgefallen sind.

In meinem nächsten Briefe werde ich Ihnen, übergehend zur Betrachtung der Welt als Vorstellung, zunächst die Grundformen dieser entwickeln.

Dreizehnter Brief.

Die Grundformen der Welt als Vorstellung nach Schopenhauer: Das Zerfallen in Subject und Object. — Raum, Zeit und Causalität als apriorische Formen alles Objects. — Beweise für die Idealität des Raumes und der Zeit. — Beweise für die Intellectualität der Anschauung. — Uebereinstimmung mit der Physiologie der Sinne, namentlich mit Weber's Forschungen über Tastsinn und Gemeingefühl.

Es freut mich, daß Sie das in meinem vorigen Briefe über die Nichtigkeit des Streites zwischen Materialismus und Spiritualismus Gesagte durch meine Darlegung außer allen Zweifel gesetzt finden. Ich entwickele Ihnen jetzt die Grundformen der Welt als Vorstellung nach Schopenhauer.

Die erste und Alles umfassende Grundform der Welt als Vorstellung ist das Zerfallen in Object und Subject. Dies ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstract oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also die ganze (vorgestellte) Welt, nur Object in Beziehung auf das Subject ist*).

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subject. Es ist der Träger der Welt (als Vorstellung), die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden,

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 1.

alles Objects. Die Welt als Vorstellung hat also zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Object, die andere das Subject. Verschwände das erkennende Subject, so wäre auch die Welt als Vorstellung (Object) nicht mehr. Denn jede dieser beiden Hälften hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein *).

Daß die objective Welt da wäre, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existirte, scheint zwar freilich auf den ersten Anlauf gewiß. Allein, sagt Schopenhauer, wenn man diesen Gedanken realisiren will und demnach versucht, eine objective Welt ohne erkennendes Subject zu imaginiren, so wird man inne, daß Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts Anderes, als eben nur der Vorgang im Intellect eines Erkennenden, der eine objective Welt anschaut, also gerade Das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, dasein sollte.

Dieses Bedingtsein alles Objects durch das Subject macht die Idealität der Welt als Vorstellung aus. Auch unser Leib, insofern wir ihn als Object, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend erkennen, ist nur Gehirnphänomen, besteht nur in der Anschauung unsers Gehirns. Keineswegs aber ist uns unmittelbar, etwa im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbstbewußtsein, irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben. Das Dasein unserer Person, oder unsers Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, setzt allezeit ein Erkennendes voraus: weil es wesentlich ein Dasein in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Dasein für ein erkennendes Subject ist.

Inzwischen versteht es sich, daß das Dasein, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, also das Dasein im Raum als Ausgedehntes und Wirkendes nicht als für die einzige Art des Daseins zu halten ist; sondern außer diesem Dasein für ein Subject (Erkennendes) hat jedes auf diese Weise Daseiende noch ein Dasein für

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 2.

sich selbst, zu welchem es keines erkennenden Subjects bedarf. Jedoch kann dieses Dasein für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) sein; sondern es ist nothwendig ein Sein anderer Art, nämlich das eines Dinges an sich, welches, eben als solches, nie Object sein kann. Hieraus folgt, daß die ganze objective Welt als solche nur Vorstellung, nicht aber Ding an sich ist *).

Um sich, sagt Schopenhauer, die blos phänomenale Existenz der objectiven Außenwelt faßlich zu machen, braucht man sich blos einmal die Welt ohne animalische, d. h. erkennende, Wesen vorzustellen. Da ist sie ohne Wahrnehmung, also eigentlich gar nicht objectiv vorhanden; indessen sei es so angenommen. Jetzt denke man sich eine Anzahl Pflanzen dicht neben einander aus dem Boden emporgeschossen. Auf diese wirkt nun mancherlei ein, wie Luft, Wind, Stoß einer Pflanze gegen die andere, Nässe, Kälte, Licht, Wärme, elektrische Spannung u. s. w. Jetzt steigere man in Gedanken mehr und mehr die Empfänglichkeit dieser Pflanzen für dergleichen Einwirkungen: da wird sie endlich zur Empfindung, begleitet von der Fähigkeit, diese auf ihre Ursache zu beziehen, und so am Ende zur Wahrnehmung: alsbald aber steht die Welt da, in Raum, Zeit und Causalität sich darstellend, bleibt aber dennoch ein bloßes Resultat der äußern Einflüsse auf die Empfänglichkeit der Pflanzen. Wem wird es nun wol einfallen, zu behaupten, daß die Verhältnisse, welche in einer solchen, aus bloßen Relationen zwischen äußerer Einwirkung und lebendiger Empfänglichkeit entstehenden Anschauung ihr Dasein haben, die wahrhaft innere und ursprüngliche Beschaffenheit aller jener angenommenermaßen auf die Pflanze einwirkenden Naturpotenzen, also die Welt der Dinge an sich darstellen **).

Man muß, sagt Schopenhauer an einem andern Orte, von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, daß die anschauliche Welt da draußen, wie sie den Raum in seinen drei Dimensionen füllt, im unerbittlich strengen Gange der Zeit sich fortbewegt, bei

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 1, zur idealistischen Grundansicht.

**) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 33.

jectiv und an sich selbst vorhanden wäre und ein bloßes Abbild desselben, als eines Unendlichen, durch die Augen in unsern Kopf gelangte, ist der absurdeste aller Gedanken, aber in einem gewissen Sinne der fruchtbarste, weil, wer die Absurdität desselben deutlich inne wird, eben damit das bloße Erscheinungsdasein dieser Welt unmittelbar erkennt, indem er sie als ein bloßes Gehirnphänomen auffaßt, welches, als solches, mit dem Tode des Gehirns verschwindet, um eine ganz andere, die Welt der Dinge an sich, übrig zu lassen. Daß der Kopf im Raume sei, hält ihn nicht ab, einzusehen, daß der Raum doch nur im Kopfe ist*).

Locke war zu dieser Erkenntniß der Idealität des Raumes noch nicht gekommen. Nur die durch die Nerven der Sinnesorgane bedingten Eigenschaften, wie Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, Härte, Weichheit, Glätte, Rauhigkeit u. s. w. hielt er für subjectiv und brachte sie von der Beschaffenheit der Dinge an sich in Abrechnung; hingegen Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Bewegung oder Ruhe, und Zahl waren ihm noch Bestimmungen der Dinge an sich, die ihnen also auch außerhalb unserer Vorstellung und unabhängig von ihr zukommen sollten**). Da trat Kant auf und zeigte unwiderleglich die Idealität des Raumes, folglich der Ausdehnung und aller mit ihr zusammenhängenden Eigenschaften, als da sind: Gestalt, Größe, Verhältniß gegen einander***). Es kann demnach, so lange die Kant'schen und die zu ihrer Bestätigung noch hinzukommenden Schopenhauer'schen Beweise von der Idealität des Raumes nicht widerlegt sind — und sie werden schwerlich je widerlegt werden — nur für Unwissenheit und Gedankenlosigkeit oder Kritiklosigkeit gelten, wenn fortan noch von Solchen, die sich Philosophen nennen, die Räumlichkeit für eine Beschaffenheit der Dinge an sich ausgegeben wird. Das ist zwar dem gemeinen Menschenverstand, der über den Ursprung und die Grenzen der Erkenntniß nicht reflectirt, angemessen, aber sehr unphilosophisch. Nichts kann wol schlagender sein,

---

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 30.

**) Vergl. „Parerga und Paralipomena", I, 14 fg., die Belegstellen.

***) „Kritik der reinen Vernunft im ersten Abschnitt der transcendentalen Aesthetik", Ausgabe von Rosenkranz, S. 34 fg.

als wenn Kant sagt: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), ingleichen damit ich sie als außereinander, mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen.“ Auch das Nichtloswerdenkönnen des Raumes, wovon Schopenhauer in der oben angeführten Stelle spricht, wird schon von Kant als ein Beweis der Apriorität oder des Angeborenseins desselben angegeben, indem er sagt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.“ Ferner führt Kant die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Constructionen a priori als einen Beweis der Idealität des Raumes an: „Wäre nämlich die Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der äußern Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction. Man würde also nur sagen können, so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte*).“ Zuletzt führt Kant auch die Unendlichkeit des Raumes als einen Beweis seiner Idealität an, da dieselbe nur von der „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“ herrühren könne.

*) Dieser so schlagende Beweis, den die von Rosenkranz auf Schopenhauer's Rath herausgegebene erste Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ hat, fehlt in den folgenden Auflagen ganz. (Vergl. über die wesentlichen Abweichungen der ersten Auflage von den folgenden Schopenhauer's Brief in der Vorrede bei Rosenkranz.)

Schopenhauer nun behält diese Kant'schen Beweise bei, ergänzt sie aber noch durch die physiologischen, aus der Beschaffenheit der Sinnesempfindung hergenommenen. Was für ein ärmliches Ding, sagt er, ist doch die bloße Sinnesempfindung. Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr, als ein locales, specifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechslung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjectives Gefühl, welches als solches gar nichts Objectives, also nichts einer Anschauung Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseit dieser Haut, also außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, — welches eine Beziehung auf unsern Willen besagt, — aber etwas Objectives liegt in keiner Empfindung. Erst wenn der Verstand, — eine Function, nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und räthselhaft gebauten Gehirns — in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, das Gesetz der Causalität, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjectiven Empfindung die objective Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich) die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf, die als solche nothwendig eine Ursache haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellect, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äußern Sinnes zu Hülfe, den Raum, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist, sodaß die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muß. Bei diesem Proceß nimmt nun der Verstand alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hülfe, um, ihnen entsprechend, die Ursache derselben im Raume zu construiren. — Demnach hat der Verstand die objective Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, blos in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand in die

objective Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet *).

Die nähere Ausführung und Begründung dieser Ansicht müssen Sie selbst an den angeführten Orten nachlesen, da sie zu lang ist, um hier Platz finden zu können. Es wird Ihnen alsdann einleuchten, wie groß die Kluft zwischen der blos subjectiven Leibesempfindung und der objectiven Anschauung der Außenwelt ist, und wie es eigentlich nur zwei Sinne: Getast und Gesicht, sind, auf deren Data der Verstand die objective Welt construirt, da die andern drei Sinne in der Hauptsache subjectiv bleiben. Diese subjectiven Sinne können zwar dienen, uns die Gegenwart der uns schon anderweitig bekannten Objecte anzukündigen: aber auf Grundlage ihrer Data kommt keine räumliche Construction, also keine objective Anschauung zu Stande. Aus dem Geruch können wir nie die Rose construiren; und ein Blinder kann sein Leben lang Musik hören, ohne von den Musikern, oder den Instrumenten, oder den Luftvibrationen, die mindeste objective Vorstellung zu erhalten. Allein die Empfindungen des Getasts und Gesichts liefern Data für den die objective Welt construirenden Verstand. Dennoch aber ist, was Getast und Gesicht liefern, wie Schopenhauer zeigt, noch keineswegs die Anschauung, sondern blos der rohe Stoff dazu. Drücke ich z. B. mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des Tisches, sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, construirt er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat. Betastet ein Blindgeborener einen kubischen Körper, so liegt in den Empfindungen, die die Hand dabei empfängt, durchaus nichts einem Kubus Aehnliches. Aber von dem gefühlten Widerstande macht sein Verstand den unmittelbaren und intuitiven Schluß auf eine Ursache desselben, die jetzt, eben dadurch, sich als fester Körper darstellt; und aus den Bewegungen, die beim Tasten seine Arme machen, während die Empfindung der Hände dieselbe bleibt, construirt er, in dem ihm a priori bewußten Raume, die

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., §. 21. „Ueber das Sehen und die Farben", §. 1.

kubische Gestalt des Körpers. Brächte er die Vorstellung einer Ursache und eines Raumes, nebst den Gesetzen desselben, nicht schon mit, so könnte nimmermehr aus jener successiven Empfindung in seiner Hand das Bild eines Kubus hervorgehen.

Neugeborene Kinder empfangen zwar den Licht- und Farbeneindruck, allein sie apprehendiren noch nicht die Objecte und sehen sie daher eigentlich noch nicht, sondern sie sind, die ersten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann erst verliert, wenn ihr Verstand anfängt, seine Function an den Datis der Sinne des Getasts und Gesichts zu üben, wodurch die objective Welt allmälig in ihr Bewußtsein tritt. — Seit Chesselden's berühmt gewordenem Blinden hat der Fall sich oft wiederholt und es sich jedes mal bestätigt, daß diese spät den Gebrauch der Augen erlangenden Leute zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umrisse sehen, aber noch keine objective Anschauung der Gegenstände haben: denn ihr Verstand muß erst die Anwendung seines Causalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen *).

Diese Intellectualität der Anschauung der Außenwelt, d. h. ihre Bedingtheit durch den Verstand (Sie sehen hier beiläufig, daß das Wort „intellectuelle Anschauung" bei Schopenhauer einen ganz andern und wahrern Sinn hat, als bei Schelling), finden Sie in dem citirten §. 21, aus welchem ich obige Beispiele entlehnt habe, noch weiter auf die gründlichste und gelehrteste Weise, gestützt auf die Physiologie der Sinne, namentlich des Sehens, dargelegt. Es geht daraus aufs überzeugendste hervor, daß das Sehen von Objecten keineswegs eine bloße Sache der Empfindung ist, sondern daß Verstand dazu gehört. Verstand gehört z. B. dazu, daß wir das auf der Retina sich verkehrt Abbildende (das Unterste oben) dennoch aufrecht sehen. Bestände das Sehen im bloßen Empfinden, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen, weil wir ihn so empfangen; sodann aber würden wir ihn auch als etwas im Innern des Auges Befindliches wahrnehmen, indem wir eben stehen blieben bei der Empfindung. Nun tritt aber der Verstand

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., §. 21.

mit seinem Causalgesetz ein, faßt das im Auge Empfundene als Wirkung auf und bezieht die empfundene Wirkung auf ihre Ursache, indem er die eingefallenen Lichtstrahlen in derselben Richtung, in welcher sie das Auge trafen, rückwärts zur Ursache hin verfolgt, wodurch alsdann der auf der Retina verkehrt abgebildete Gegenstand draußen im Raume wieder aufrecht zu stehen kommt, in der Stellung, wie er die Strahlen aussendete, nicht in der, wie sie eintrafen.

Verstand gehört ferner dazu, das mittels der beiden Augen zwei mal Empfundene dennoch einfach anzuschauen. Verstand gehört auch dazu, die Gegenstände, die im Auge sich nur als Flächen, also in zwei Dimensionen, abbilden, dennoch draußen als Körper, also in drei Dimensionen, zu sehen. „Die Empfindung beim Sehen ist, in Folge der Natur des Organes, blos planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande allererst hinzugethan: seine alleinigen Data hiezu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Grenzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursachen deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe oder eine Kugel vor uns haben. Auch diese Verstandesoperation wird, gleich den vorhergehenden, so unmittelbar und schnell vollzogen, daß von ihr nichts, als blos das Resultat ins Bewußtsein kommt."

Doch nicht blos das Aufrechtsehen des Verkehrten, das Einfachsehen des Doppelten und das Körperlichsehen des Flächenhaften ist Sache des die Data des Sinnes auslegenden Verstandes, sondern auch die Schätzung der Größe und der Entfernung oder des Ortes der Gegenstände. Alles dieses finden Sie in dem erwähnten §. 21 ausführlich und gründlich dargelegt, und somit ist durch Schopenhauer's Auseinandersetzung der Vorgänge beim Tasten und Sehen unwidersprechlich dargethan, „daß die empirische Anschauung im Wesentlichen das Werk des **Verstandes** ist, dem dazu die Sinne nur den, im Ganzen ärmlichen Stoff, in ihren Empfindungen, liefern; sodaß **er** der werkbildende Künstler ist, **sie** nur die das Material darreichenden Handlanger."

Im Wesentlichen übereinstimmend mit dieser Schopenhauer'schen Darlegung ist, was Professor E. H. Weber in seinem höchst in-

teressanten, auf geistreiche Experimente gestützten Artikel über Tastsinn und Gemeingefühl*) sagt. Weber spricht zuerst „über die Umstände, durch welche man geleitet wird, manche Empfindungen auf äußere Objecte zu beziehen" und sagt da: „Bei allen Empfindungen müssen wir die reine Empfindung von unserer Auslegung derselben unterscheiden. Die Empfindungen des Hellen und Dunkeln und der Farben sind reine Empfindungen; daß etwas Helles, Dunkles und Farbiges entweder in uns, oder im Raume vor uns sei und eine Gestalt habe, ruhend sei oder sich bewege, ist eine Auslegung derselben. Aber diese Auslegung associirt sich so sehr mit der Empfindung, daß sie von ihr unzertrennlich ist und von uns für einen Theil der Empfindung gehalten wird, während sie doch die Vorstellung ist, die wir uns von der Empfindung machen." (Schopenhauer sagt über diesen Punkt, die Trennung der Empfindung von Dem, was in der Anschauung der Intellect hinzugethan, d. h. von ihrer Auslegung durch den Verstand, werde uns darum so schwer, weil wir so sehr gewohnt sind, von der Empfindung sogleich zu ihrer Ursache überzugehen, daß diese sich uns darstellt, ohne daß wir die Empfindung, welche hier gleichsam die Prämissen zu jenem Schlusse des Verstandes liefert, an und für sich beachten**). „Aber", fährt Weber fort, „nicht nur richtige, sondern auch falsche Auslegungen der Empfindungen vermischen sich in manchen Fällen so vollkommen mit ihnen, daß man sie gar nicht von ihnen scheiden kann, auch dann, wenn man den Irrthum und die Ursache des Irrthums erkannt hat."

Als ein Beispiel solcher falschen Auslegung führt Weber Folgendes an: „Daß die aufgehende und untergehende Sonne und Mond einen größern Durchmesser zu haben scheinen, als wenn beide hoch am Himmel stehen, obgleich der Gesichtswinkel, unter welchem wir diese Himmelskörper in beiden Fällen sehen, wie die Messung beweist, genau derselbe ist, — diese Täuschung beruht auf einer falschen Auslegung, die Jeder durch die Umstände genöthigt wird zu machen. Wir glauben unmittelbar wahrzunehmen, daß die aufgehende Sonne

*) Vergl. „Wagner's Handwörterbuch der Physiologie", Bd. 3, Abth. 2.

**) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 53 fg.

und der aufgehende Mond einen größern Durchmesser haben, als wenn sie hoch am Himmel stehen. Aber wir sind uns nicht einmal des Grundes bewußt, der uns zu dieser falschen Auslegung der Empfindung verleitet. Er liegt darin, daß uns die aufgehende Sonne und der aufgehende Mond weiter von uns entfernt zu sein scheinen, als wenn sie hoch am Himmel stehen. Denn Körper, welche unter demselben Gesichtswinkel gesehen werden, erscheinen uns größer, wenn wir sie für entfernter halten und umgekehrt. Daß wir aber jene Himmelskörper, wenn sie am Horizont stehen, für entfernter halten, als wenn sie sich hoch am Himmel befinden, hängt damit zusammen, daß uns das Himmelsgewölbe nicht wie eine halbe Hohlkugel, sondern wie ein kleineres Segment einer Hohlkugel, also etwa wie ein sehr gewölbtes Uhrglas erscheint. Auch kann der Umstand etwas dazu beitragen, daß alle Körper desto nebeliger erscheinen, je entfernter sie sind, daß wir daher gewohnt sind, nebelig erscheinende Körper für entfernter zu halten, und daß Sonne und Mond desto nebeliger erscheinen, je näher sie am Horizonte stehen."

„Doch", fährt Weber fort, „nicht blos beim Sehen machen wir die Erfahrung, daß wir den auf uns gemachten Eindruck nicht da zu empfinden glauben, wo er unsere Nerven trifft, ihn vielmehr aus einem von uns entfernten Theile des Raumes herleiten, und dort den auf uns wirkenden Körper wahrzunehmen glauben, sondern dasselbe ereignet sich auch bei der Wahrnehmung des Drucks mittels der Tastorgane. Die Haare sind völlig unempfindliche Hornfäden Wird nun der Bart, z. B. der Backenbart, leise berührt, so glauben wir den auf die Barthaare ausgeübten Druck nicht im Innern unserer Haut zu empfinden, an den empfindlichen Theilen, wohin er durch die Hornfäden fortgepflanzt wird und auf unsere Nerven wirkt, sondern wir glauben den Druck in einiger Entfernung von unserer Haut zu empfinden, in der sich die berührten Theile der Haare befinden. Dieselbe Bemerkung machen wir bei den Zähnen. Die harten Theile der Zähne sind unempfindlich. Man kann Stücke davon abfeilen, ohne einen Schmerz zu erregen. Nur die nervenreiche Haut, welche die Zahnwurzeln umgibt und in den Zahnzellen der Kinnlade befestigt ist, und der Zahnkeim, der die kleine Höhle im Zahne ausfüllt, sind empfindlich. Bringen wir nun ein Holz-

stäbchen zwischen die Zähne und betasten es mit denselben, so glauben wir das Stäbchen zwischen den Zähnen zu fühlen, wir meinen den Widerstand, den es uns leistet, an der Oberfläche der Zähne zu fühlen, wo wir doch, da sie ohne Nerven ist, gar nicht empfinden können. Wir haben aber nicht die mindeste Empfindung vom Drucke an der in der Zahnzelle verborgenen Oberfläche der Zahnwurzel, wohin sich wirklich der Druck zu der die Zahnwurzel umgebenden nervenreichen Haut fortpflanzt und daselbst auf die Nerven wirkt."

Wie hier die Empfindung des Druckes durch unser Urtheil nach außen verlegt wird, so beruht, wie Weber noch ausführlich zeigt, auch die Erscheinung, daß der Schall nicht im Kopfe empfunden wird, wo er unsere Gehörnerven erschüttert, sondern außerhalb unsers Kopfes, „auf einem sehr zusammengesetzten Urtheile". Auf einem ähnlichen Urtheile beruht es auch, daß wir die Ursache der Gerüche außerhalb unsers Körpers im Raume suchen und nicht da, wo die Riechstoffe die Schleimhaut unserer Nase berühren; sowie auch, daß wir die Wärmequelle der in unserer Haut empfundenen Wärme nach außen verlegen.

Durch alles Dieses, was Sie in dem bezeichneten Artikel noch vollständiger nachgewiesen finden, und wodurch die Schopenhauer'schen Beweise für die Intellectualität der Anschauung bestätigt werden, kommt dann Weber zu dem Resultat, „daß wir durch die reine Empfindung ursprünglich gar nichts über den Ort wissen, wo auf die die Empfindung vermittelnden Nerven eingewirkt wird, und daß alle Empfindungen ursprünglich nur unser Bewußtsein anregende Zustände sind, welche dem Grade und der Qualität nach verschieden sein können, aber unmittelbar keine räumlichen Verhältnisse zu unserm Bewußtsein bringen, sondern nur mittelbar durch die Anregung einer Thätigkeit unserer Seele, mittels deren wir uns die Empfindungen vorstellen und in Zusammenhang bringen, und zu welcher wir durch eine angeborene Seelenanlage oder Seelenkraft angetrieben werden."

Sie sehen hieraus schon, wie die Schopenhauer'sche Lehre von der Intellectualität der Anschauung, d. h. von ihrem Bedingtsein durch den Verstand, in der Physiologie ihre Stütze findet, wie es denn überhaupt ein Vorzug der Schopenhauer'schen Philosophie ist,

überall mit den durch die empirischen Wissenschaften erkannten Thatsachen und Gesetzen in Uebereinstimmung zu sein, eben weil es ihre Methode ist, keine allgemeinen abstracten Sätze aufzustellen, die nicht durch innere oder äußere Erfahrung gewonnen wären. Aber am vollständigsten wird Ihnen diese Uebereinstimmung seiner Lehre mit der von denkenden Physiologen aufgestellten noch aus folgender Stelle Weber's über die Verschiedenheit der Empfindung von der Vorstellung einleuchten:

„Die Art und Weise, wie wir bei der Auslegung unserer Empfindungen zu Werke gehen, hängt nicht ganz von unserer freien Selbstbestimmung ab, sondern wir sind durch eine unbekannte Ursache genöthigt, die Empfindungen nach den Kategorien des Raumes, der Zeit und der Zahl uns vorzustellen und in einen Zusammenhang zu bringen. Diese Vorstellungen sind also nicht das Resultat der Erfahrung, sondern Erfahrung wird erst dadurch möglich, daß wir das Vermögen besitzen, uns die Empfindungen nach den Kategorien des Raumes, der Zeit und der Zahl zu deuten. Daß wir zu jener Auslegung der Empfindungen nicht durch eine freie Thätigkeit unserer Seele gelangt sind, dessen werden wir uns bewußt, wenn wir eine andere Auslegung versuchen. Denn wir werden uns dann bewußt, daß wir die Empfindungen so auslegen *müssen*, und daß wir in dieser Auslegung nicht das Geringste ändern können. Wir können keine der drei Dimensionen des Raumes hinweglassen und eben so wenig den drei Dimensionen des Raumes noch eine vierte hinzufügen. Wir können uns die ganze Körperwelt hinwegdenken, aber Raum und Zeit bemühen wir uns vergeblich hinwegzudenken. Wenn man den Begriff des Instincts allgemeiner fassen will, als es gewöhnlich geschieht, wenn man die unbekannte Ursache von einer jeden angeborenen zweckmäßigen Thätigkeit, zu der sich die Seele nicht selbst bestimmt, Instinct nennen will, mag sich nun diese Thätigkeit auf die Bildung von Vorstellungen oder auf die Hervorbringung von Bewegungen beziehen, so kann man jene Seelenanlage auch als einen intellectuellen Instinct bezeichnen.

„Wir haben uns daher in Acht zu nehmen, folgende Vorgänge in uns nicht miteinander zu verwechseln:

1. Die Bewegungen in den uns umgebenden Körpern, die sich in die Materie unserer Sinnorgane hinein fortsetzen;

2. Die Bewegungen in unsern Nervenfäden, die von jenen Bewegungen verursacht werden, aber von anderer Art sind;

3. Die Veränderungen in unserm Bewußtsein, welche durch die Nervenbewegungen angeregt werden und die wir Empfindungen nennen;

4. Die Vorstellung der Empfindungen in den Kategorien der Zeit, des Raumes und der Zahl.

5. Die abstracten Begriffe der genannten und aller andern Kategorien, sowie auch die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Begriffe."

Dieser Brief, verehrter Freund, ist, wie ich so eben bemerke, etwas lang ausgefallen. Aber die Natur des Gegenstandes brachte es mit sich, denselben ausführlicher zu besprechen. Denn Nichts fällt uns so schwer einzusehen, Nichts klingt uns so parador, als daß die Außenwelt unsere Vorstellung, daß sie ein Product unsers Verstandes sei, weil wir uns der unmittelbaren und instinctiven Thätigkeit desselben beim Uebergange von der innerhalb unsers Körpers liegenden Empfindung als einer Wirkung zu der nach außen verlegten Ursache nicht bewußt werden, sowie wir, eben wegen dieser Bewußtlosigkeit über unser eigenes Thun, im Traume alle noch so wunderlichen Begebenheiten und Erscheinungen für objective, unabhängig von uns und an sich bestehende halten, und durch sie entweder erfreut oder erschreckt werden, obgleich wir nach dem Erwachen einsehen, daß Alles nur Hirnphänomen war. Daß wir Etwas, was unser Product ist, nicht als solches wiedererkennen, sondern es für ein unabhängig von uns bestehendes Ding an sich ansehen, dazu ist ja eben weiter nichts erfoderlich, als daß wir uns, wie der Träumende, unserer subjectiven That nicht bewußt werden *).

Sollten Sie, verehrter Freund, gegründete Einwendungen gegen diesen die objective Welt für bloße Vorstellung oder Gehirnphänomen erklärenden Idealismus zu machen haben, so wird es mir sehr

*) Vergleichen Sie hiermit, was Schopenhauer in „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 18—20, über die Aehnlichkeit des Lebens mit dem Traume sagt.

lieb sein, dieselben zu vernehmen, und werde ich nicht verfehlen, dieselben alsdann gewissenhaft zu prüfen und, falls ich sie wahr finde, Ihnen beizutreten. Denn ich bin keineswegs ein so verblendeter Anhänger der Kant'schen und Schopenhauer'schen Lehre, daß mir nicht die Wahrheit mehr gelten sollte, als Kant und Schopenhauer, wofern sich wirklich nachweisen ließe, daß Raum, Zeit und Causalität nicht blos in unsern Köpfen spuken, sondern auch an sich da draußen real vorhanden sind.

Vierzehnter Brief.

Vorkant'scher Idealismus bei Maupertuis. — Kant und Herbart. — Kant's Achillesferse.

Für Ihr letztes Schreiben, bin ich Ihnen, verehrter Freund, vielen Dank schuldig, denn Sie haben mich darin auf Mehres aufmerksam gemacht, was allerdings beachtet zu werden verdient. Was zuerst Ihre historische Notiz betrifft, so meinen Sie, daß die Idealität des Raumes schon vor Kant müsse bekannt gewesen sein, da Voltaire vom Locke'schen Standpunkte aus, der nur Töne, Farben u. dergl. für subjective Sensationen erklärte, die Ausdehnung aber für eine Eigenschaft der Dinge an sich hielt, in seiner gegen Maupertuis gerichteten Schmähschrift „Akakia" unter Anderm sage: „Le Candidat (Maupertuis) se trompe quand il dit que l'étendue n'est qu'une perception de notre âme. S'il fait jamais de bonnes études, il verra que l'étendue n'est pas comme le son et les couleurs, qui n'existent que dans nos sensations, comme le sait tout écolier." Hieraus folgern Sie, daß schon Maupertuis den Raum oder die Ausdehnung für ein subjectives Seelenphänomen, so gut wie die Farben und Töne müsse gehalten, daß er folglich schon vor Kant die Idealität des Raumes müsse erkannt haben. Die Sache hat ihre Richtigkeit. Auch die Idealität der Zeit wurde schon vor Kant ausgesprochen, wie Sie aus den bei Schopenhauer („Parerga und Paralipomena", I, 4, und II, 39) angeführten Stellen ersehen können. Ich besitze zufällig die „Lettres" von Maupertuis, welche

Voltaire in seinem „Akakia" citirt. Diese „Lettres" sind 1752 (in Dresden chez George Conrad Walther, libraire du Roi) erschienen und die von Voltaire getadelte Stelle befindet sich in Lettre IV: „Sur la manière dont nous apercevons." Dort setzt Maupertuis zuerst aus einander, daß es nur Täuschung sei, wenn der große, unphilosophische Haufe ohne Weiteres sage, der Geruch ist in der Blume, der Ton in der Laute, der Geschmack in der Frucht, da doch diese Empfindungen nur in unserer Seele seien und nichts Aehnliches mit den Bewegungen äußerer Objecte haben, durch die sie etwa veranlaßt seien. Sodann fährt er fort: die durch den Tastsinn und das Gesicht wahrgenommenen Eigenschaften, wie Härte, Ausdehnung, Distanz, seien zwar schwerer als solche, die uns, d. h. unserer subjectiven Seelenfunction angehören, zu erkennen, als Ton, Geruch und Geschmack. „Cependant si je réfléchis attentivement sur ce que c'est que la Dureté et l'Etenduë, je n'y trouve rien qui me fasse croire qu'elles soïent d'un autre genre que l'Odeur, le Son et le Goût." „Si l'on croit que dans cette prétenduë essence des Corps, dans l'Etenduë, il y ait plus de réalité appartenante aux Corps mêmes, que dans l'Odeur, le Son, le Goût, la Dureté, c'est une illusion. *L'Etenduë comme ces autres, n'est qu'une perception de mon âme transportée à un Objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'Objet rien qui puisse ressembler à ce que mon âme aperçoit."* Da haben Sie die von Voltaire in seiner Oberflächlichkeit gerügte Stelle wörtlich und vollständig. Da es Ihnen in der kleinen, von wissenschaftlichen Bibliotheken gänzlich entblößten Stadt, in der Sie hausen, schwer werden dürfte, in den Besitz der höchst interessanten „Lettres" von Maupertuis zu gelangen, so will ich Ihnen, zum Dank dafür, daß Sie mich auf diesen interessanten Gegenstand aufmerksam gemacht haben, noch folgende, den Idealismus Maupertuis' bezeichnende Stelle ausheben, die sich gleich an die zuletzt angeführte anschließt. „Les Distances qu'on suppose distinguer les différentes parties de l'étenduë, n'ont donc pas une autre réalité que les différents sons de la Musique, les différences qu'on aperçoit dans les Odeurs, dans les Saveurs, et dans les différents dégrés de Dureté.

„Ainsi il n'est pas surprenant qu'on tombe dans de si grands

embarras, et même dans des Contradictions, lorsqu'on veut raisonner sur la Nature de cette Etenduë; lorsqu'on veut la distinguer ou la confondre avec l'Espace; lorsqu'on veut la pousser à l'infini, ou la décomposer dans ses derniers Elémens.

„Réfléchissant donc sur ce qu'il n'y a aucune ressemblance, aucun rapport entre nos perceptions et les objets extérieurs, on conviendra que tous ces objets ne sont que de simples Phénomènes: L'Etenduë que nous avons prise pour la Base de tous ces Objets, pour ce qui en constitue l'Essence, l'Etenduë elle même ne sera qu'un Phénomène.

„Mais qu'est-ce qui produit ces Phénomènes? Comment sont-ils apperçûes? Dire que c'est par des parties corporelles, n'est rien avancer, puisque les Corps eux-mêmes ne sont que des Phénomènes. Il faut que nos Perceptions soïent causées par quelques autres Etres, qui ayent une force ou une puissance pour les exciter.

„Voilà où nous en sommes: Nous vivons dans un Monde où rien de ce que nous apercevons, ne ressemble à ce que nous appercevons: Des Etres inconnus excitent dans notre âme tous les sentimens, toutes les perceptions qu'elle éprouve; et ne ressemblant à aucune des choses que nous apercevons, nous les répresentent toutes."

Da haben Sie Maupertuis' ganzen Idealismus, von dem ich es dahingestellt sein lasse, ob Kant aus ihm geschöpft habe. Die Etres inconnus, qui excitent dans notre âme toutes les perceptions, sind die Dinge an sich, und die perceptions, wozu nicht blos Farben, Töne, Gerüche, Getaste, Geschmäcke, sondern auch Ausdehnung, Größe, Gestalt, Distanz gehören, sind Erscheinungen oder Vorstellungen, durch die erstern angeregt.

Ich gehe nun zu dem zweiten Theile Ihres Briefes über. Sie machen nämlich gegen den Schopenhauer'schen Idealismus, demzufolge die ganze objective Welt nur Vorstellung sei, geltend, was bereits Herbart in seinem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie"*) gegen den Kant'schen Idealismus gesagt habe: „Man mag Raum

*) §. 150 der vierten Auflage, Gesammtausgabe von Hartenstein, I, 258.

und Zeit, Kategorien und Ideen als im Gemüth liegende Bedingungen der Erfahrung ansehen, damit erklärt sich nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung. Das Gemüth hält für alles Gegebene dieselben und die sämmtlichen Formen bereit. Will man jedem Gegebenen überlassen, sich nach seiner Art diese Formen gehörig zu bestimmen oder auszuwählen: so müssen im Gegebenen gerade so viele Beziehungen auf unsere Formen vorkommen, als wir Figuren, Zeiträume, zusammengehörige Eigenschaften Eines Dinges, zusammengehörige Ursachen und Wirkungen u. s. w. in der Erfahrung bestimmt finden. Da nun das Gegebene (die Materie der Erfahrung) am Ende von den Dingen an sich hergeleitet wird: so bekommen diese eine ebenso große Mannichfaltigkeit von Prädicaten, als wir mannichfaltige Bestimmungen in der Erscheinung wahrnehmen; wider den Kant'schen Satz, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen."

Diese Einwendung Herbart's gegen den Kant'schen Idealismus war mir sehr wohl bekannt, und es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß die Annahme, Raum, Zeit und Causalität seien angeborene, apriorische Formen des Intellects, immer noch die Frage übrig läßt, wie wir denn dazu kommen, die Dinge in so verschiedenen Räumen, Zeiten und Causalverknüpfungen, wie die Erfahrung sie bietet, wahrzunehmen, hier einen viereckigen Körper und dort einen runden, hier einen Menschen von der Länge eines Kindes und dort von der eines Erwachsenen; jetzt eine Begebenheit, die, wie der Blitz, nur einen Augenblick dauert, und dann wieder eine, die, wie ein fünfactiges Schauspiel, drei bis vier Stunden währt; bald eine Veränderung, die eine mechanische Ursache hat, wie das Rollen einer Billardkugel, bald wieder eine, die eine geistige Ursache hat, wie das Entdecken einer neuen Wahrheit. Woher alle diese Verschiedenheiten des Stoffes, den wir innerhalb der Formen, Raum, Zeit und Causalität wahrnehmen? Sollen wir, fragen Sie, den Stoff auch auf uns nehmen, oder ihn den Dingen an sich zuschreiben? — Eben diese Frage war es, die Kant nöthigte, einen Unterschied zwischen Materie und Form aller Erscheinung zu machen und zu sagen, daß uns jene nur a posteriori gegeben sei, diese aber im Gemüthe a priori bereit liege, wobei er nur den Fehler beging, die

Sinnesempfindungen für rein aposteriorisch, Raum, Zeit und Causalität hingegen für rein apriorisch zu nehmen *); während doch in Wahrheit in den Sinnesempfindungen, also in der Wahrnehmung von Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, Tasteindrücken, ebenso ein apriorisches, angeborenes Element durch die ursprüngliche unwandelbare Beschaffenheit der Sinnesfunctionen, oder, wie es die Physiologen nennen, die specifischen Sinnesenergien, gegeben ist, wie umgekehrt in der Wahrnehmung von Räumen, Zeiten und Causalverknüpfungen ein aposteriorisches Element durch die Verschiedenheit der Räume, Zeiten und Causalverknüpfungen, die wir in der Wirklichkeit wahrnehmen.

Der Gegensatz zwischen Stoff (Materie) und Form der Erscheinung oder zwischen Aposteriorischem und Apriorischem ist also nicht so zu vertheilen, daß die Sinne nur die Materie, das Aposteriorische aufnähmen, der Verstand dagegen nur die Form, das Apriorische derselben lieferte, jenen also nur Receptivität, diesem nur Spontaneität zukäme; sondern das ganze Gebiet der Erkenntniß zerfällt in einen apriorischen (formellen) und einen aposteriorischen (materiellen) Theil. Es ist also ungenau, wenn Kant sagt: „Raum und Zeit sind die reinen Formen der Wahrnehmung, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist Das in unserem Erkenntniß, was da macht, daß sie Erkenntniß a posteriori, d. i. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein" **). Als ob nicht auch die wahrgenommenen Räume, Zeiten und Causalverknüpfungen in der Wirklichkeit sehr verschieden wären, welche Verschiedenheit uns keineswegs nothwendig anhängt, — und als ob nicht auch andererseits den Sinnesempfindungen, trotz aller ihrer empirischen Verschiedenheit, dennoch nothwendige, apriorische, angeborene Formen, in den

---

*) Vergl. die transcendentale Ästhetik, im Anfange der „Kritik der reinen Vernunft", 1. Aufl.

**) „Kritik der reinen Vernunft", Ausg. von Rosenkranz, S. 49; 1. Auflage, S. 42—43.

specifischen Functionen der Sinnesorgane, zum Grunde lägen, weshalb das Auge zwar Farben, aber keine Töne, das Ohr zwar Töne, aber keine Farben empfinden kann u. s. w.*).

Dennoch aber, trotz dieses Zerfallens aller Erkenntniß in einen formellen und materiellen, apriorischen und aposteriorischen Theil, oder in einen angeborenen und einen gegebenen, bleibt es dennoch unumstößlich wahr, daß die ganze objective Welt, sowol ihrer Form als Materie nach, nur Vorstellung sei. Denn bedenken Sie nur, was derselbe Herbart, den Sie in Ihrem Briefe anführten, an einer andern Stelle sagt. Er tadelt nämlich die Annahme Kant's, daß die Materie des Gegebenen von etwas Aeußerm, Fremdem, von uns Unabhängigem herrühre, mit folgenden Worten: „Es ist schon zuviel gesagt, daß die Materie des Gegebenen von etwas Fremdem herrühren möge. Das Fremde ist keineswegs gegeben, es ist hinzugedacht auf eben die Weise, wie wir überhaupt zu Dem, was geschieht, Ursachen hinzuzudenken pflegen. Es gehört also selbst zu den Vorstellungsarten, die wir nach den Gesetzen unsers Denkens bilden, und die keine von uns unabhängige Realität haben**)."

Uebrigens ist dieser Fehler Kant's schon von G. E. Schulze in seinem „Aenesidemus" weitläufig dargelegt worden, und auch Schopenhauer tadelt denselben Fehler Kant's, indem er sagt: „Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewol unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Causalitätsgesetz, daß nämlich die empirische Anschauung, richtiger die Empfindung in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist, nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Gesetz der Causalität uns a priori bekannt, folglich eine Function unsers Intellects, also subjectiven Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Causa-

*) „Die Empfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes der äußern Körper zum Bewußtsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes unserer Nerven zum Bewußtsein, veranlaßt durch eine äußere Ursache." Johannes Müller's „Physiologie", Buch 3, Abschnitt 4, S. 780.

**) „Lehrbuch zur Einleitung", 4. Aufl., §. 124. Gesammtausgabe von Hartenstein, I, 191.

litätsgesetz anwenden, unleugbar subjectiv; und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittels dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Object versetzen, ist eine a priori gegebene, folglich subjective Form unsers Intellects. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf subjectivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt sich als ein Ding an sich hineinbringen *)."

Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an sich nennt Schopenhauer die „Achillesferse" der Kant'schen Philosophie und widerlegt sie noch näher im ersten Theile der „Parerga und Paralipomena" **). Schopenhauer zeigt dort die Unhaltbarkeit des Kant'schen Arguments, wonach der Stoff der Erscheinungswelt, da er keineswegs aus den apriorischen Formen der Erscheinung abzuleiten ist, vielmehr nach Abzug derselben als ein zweites, völlig distinctes, dabei aber doch keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjects abhängiges Element übrig bleibt — dem Dinge an sich selbst zuzuschreiben, mithin ganz als von außen kommend anzusehen sei. Gehen wir, sagt Schopenhauer hingegen, dem Stoff der empirischen Erkenntniß bis zu seinem Ursprunge nach, so finden wir diesen nirgends anders, als in unserer Sinnesempfindung: denn eine auf der Netzhaut des Auges, oder im Gehörnerven, oder in den Fingerspitzen eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet, d. h. den ganzen Apparat unserer a priori bereit liegenden Erkenntnißformen zuerst in dasjenige Spiel versetzt, dessen Resultat die Wahrnehmung eines äußerlichen Objects ist. Auf jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächst, mittels einer nothwendigen und unausbleiblichen Verstandesfunction a priori, das Gesetz der Causalität angewandt: dieses leitet mit seiner apriorischen Sicherheit und Gewißheit, auf eine Ursache jener Veränderung, welche, da sie nicht in der Willkür des Subjects steht, jetzt als ein ihm Aeußerliches sich darstellt, eine Eigenschaft, die ihre

*) Kritik der Kant'schen Philosophie im Anhang zum ersten Band von „Die Welt als Wille und Vorstellung", S. 490.

**) „Erläuterungen zur Kant'schen Philosophie", S. 85 fg.

Bedeutung erst erhält mittels der Form des Raumes, welche letztere aber ebenfalls der eigene Intellect zu diesem Behufe alsbald hinzufügt, wodurch nun also jene nothwendig vorauszusetzende Ursache sich sofort anschaulich darstellt, als ein Object im Raume, welches die von ihr in unsern Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als seine Eigenschaften an sich trägt*).

Auf die Weise, wie Kant es that, läßt sich also das Ding an sich nicht einführen. Die Annahme, daß der empirische, nicht in unserer Willkür stehende und uns nicht angeborene Stoff der Vorstellungen von einem Ding an sich als Ursache desselben herrühren müsse — oder wie Maupertuis sagt, von Etres inconnus, qui excitent dans notre âme les perceptions —, kommt nur durch Anwendung des Causalgesetzes zu Stande, folglich ist das als Ursache des aposteriorischen Theiles unserer Erkenntniß angenommene Ding an sich ja nur unsere Vorstellung. Wir stellen uns nämlich zu dem Wahrgenommenen noch eine von uns unabhängige äußere Ursache als Veranlasserin desselben vor. Diese Ableitung des Dinges an sich bringt uns also nicht über das Gebiet der Welt als Vorstellung hinaus, und Schopenhauer hat folglich Recht, daß dem Ding an sich auf dem Wege der Vorstellung nimmermehr beizukommen sei**).

*) a. a. O.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 1, zur idealistischen Grundansicht.

Funfzehnter Brief.

Schopenhauer's Weg ins Innere der Natur. — Der Wille. — Warnung vor Verwechselung des Willens mit der Willkür. — Identität des Willens auf allen Stufen seiner Erscheinung. — Argumentum ad oculos. — Grundzug der Schopenhauer'schen Lehre. — Verhältniß des Intellects zum Willen.

Sie sind, verehrter Freund, in Folge meines letzten Schreibens, wie Sie sagen, sehr gespannt auf die Art, wie Schopenhauer zur Erkenntniß des Dinges an sich gelange, nachdem er die Kant'sche Ableitung desselben verworfen habe. Sie erklären sich für überzeugt, daß man auf dem Wege der Vorstellung und durch Anwendung ihrer apriorischen Formen durchaus nicht über die vorgestellte Welt hinaus zu dem an sich Realen, d. h. zu dem von der vorstellenden Thätigkeit des Subjects unabhängigen Wesen der Dinge gelangen könne. Aber Sie möchten eben darum nun auch gern wissen, welchen andern Weg, als den der Vorstellung, Schopenhauer denn habe?

Hören Sie daher nun Schopenhauer's Aeußerungen hierüber. Die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, sagt er, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjects, zu Dem, was sie noch außerdem sein mag, würde nimmermehr zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subject (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h.

sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affectionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subject als solchem eine Vorstellung, wie jede andere, ein Object unter Objecten: die Bewegungen, die Actionen desselben sind ihm insoweit nicht anders als wie die Veränderungen aller andern anschaulichen Objecte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwa auf eine ganz andere Art enträthselt wäre. Nun ist aber dem Subject des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: ein mal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Act seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Act nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Ueberhaupt ist der ganze Leib nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille. Leib und Wille sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Der Wille ist gewissermaßen die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens*).

Dadurch also, daß wir uns auf doppelte Weise gegeben sind, auf mittelbare und unmittelbare, äußere und innere, oder was Dasselbe besagt, einerseits, gleich den andern Objecten, als Object oder Vorstellung, und andererseits, im innersten, unmittelbaren Selbstbewußtsein, als Ding an sich, als Wille: wird es uns möglich, unsere intime Selbsterkenntniß zum Schlüssel der Erkenntniß des Wesens der äußern Dinge zu machen.

Auf dem Wege der objectiven Erkenntniß, mithin von

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 18, wo die nähere Ausführung dieses Gedankens zu finden ist.

der Vorstellung ausgehend, sagt Schopenhauer, wird man nie über die Vorstellung, d. i. die Erscheinung, hinaus gelangen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehen bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d. h. für sich selbst sein mögen. So weit stimme ich mit Kant überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieser Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht blos das erkennende Subject sind, sondern andererseits auch selbst zu den zu erkennenden Wesen gehören, selbst das Ding an sich sind; daß mithin zu jenem selbst-eigenen und innern Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von außen nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird: es objectiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objective ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen *).

Da nun die Erkenntniß, die Jeder von seinem eigenen Wollen hat, eine solche unmittelbare, intime ist, so betrachtet Schopenhauer unser Wollen als die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen. Hier liegt ihm also das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder die einzig enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge, sagt er, müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Versteht man etwa das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoß gründlicher, als seine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen: aber es ist umgekehrt **). Die unmittelbare Erkenntniß, welche Jeder vom Wesen

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 198 fg.
**) a. a. O.

seiner eigenen, ihm außerdem ebenfalls nur in der objectiven Anschauung, gleich allen andern, gegebenen Erscheinung hat, muß auf die übrigen, in letzterer Weise allein gegebenen Erscheinungen analogisch übertragen werden und wird alsdann der Schlüssel zur Erkenntniß des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst. Zu dieser also kann man nur gelangen auf einem, von der rein objectiven Erkenntniß, welche bloße Vorstellung bleibt, ganz verschiedenen Wege, indem man nämlich das Selbstbewußtsein zu Hülfe nimmt und es zum Ausleger des Bewußtseins anderer Dinge macht*).

Sie würden jedoch Schopenhauern sehr misverstehen, wenn Sie unter dem Willen, den er als das Wesen unsers eigenen Leibes und analogisch der ganzen Außenwelt hinstellt, den durch Motive geleiteten Willen oder die Willkür verständen, was man so gewöhnlich unter dem Worte Wille versteht. Man hat, sagt Schopenhauer ausdrücklich, wohl zu bemerken, daß ich allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauche, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntniß des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen, ist eben, wie Plato so oft bemerkt, Bedingung zur Philosophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannichfaltigen Erscheinungen, welche nur verschiedene Species desselben Genus sind, nicht dafür angesehen, sondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden sein. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichsten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller andern führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Misverständniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier gefoderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wol gar nur nach ab-

*) „Parerga und Paralipomena", I, 89 fg.

stracten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen verstehen wollte, welcher nur die deutlichste Erscheinung des Willens ist. Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächern undeutlichern Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen. — Bisher, sagt Schopenhauer, subsumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriff Kraft liegt, wie allen andern, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objectiven Welt, d. h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde. Er ist aus dem Gebiet abstrahirt, wo Ursache und Wirkung herrscht, also aus der anschaulichen Vorstellung, und bedeutet eben das Ursachsein der Ursache, auf dem Punkte, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist. Hingegen der Begriff Wille ist der einzige, unter allen möglichen, der seinen Ursprung nicht aus der Erscheinung, nicht aus bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem unmittelbarsten Bewußtsein eines Jeden, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar erkennt. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekanntes auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntniß um ein sehr großes erweitert. Subsumiren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft, so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinaus können *).

Diesen Grundgedanken Schopenhauer's hatte ich, verehrter Freund, längst aus seinen Schriften kennen gelernt, ehe ich seine

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 22.

des Willens oder, wie Schopenhauer es nennt, zu seinen verschiedenen „Objectivationsstufen". An sich aber und ihrem innersten Wesen nach sind sie alle identisch. — Wer, sagt Schopenhauer, die Ueberzeugung gewonnen hat, daß das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowol durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein Wille ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseins ausmacht, — dem wird diese Ueberzeugung ganz von selbst der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren, sondern blos in letzterer, also blos einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen, sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als Dasselbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar und so wohl und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es sich am vollkommensten manifestirt, Wille heißt. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft *).

Die Erkenntniß der wesentlichen Identität des Willens auf allen Stufen seiner Erscheinung wird nur Dem schwer, der den Willen

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 21.

von der Erkenntniß zu sondern nicht versteht, sondern bei dem Worte Wille immer nur an die besondere Art des Wollens denkt, die sich im Menschen, beim bewußten, von Erkenntniß geleiteten Handeln kundgibt, und dieses für die einzig mögliche Art des Wollens hält. Der Grundzug der Schopenhauer'schen Lehre ist aber gerade die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß. Die Erkenntniß, durch welche geleitet der Wille im Menschen, ja auch schon im Thiere auftritt, ist, wie Schopenhauer unwiderleglich gezeigt, selbst nur Product des Willens auf einer höhern Stufe seiner Erscheinung. Denn erst, nachdem der Wille in der Natur, von der untersten Stufe seines blinden Wirkens an, sich heraufgearbeitet hat bis zum Thierreich, erscheint er in einem mit Erkenntnißorganen versehenen Leibe, und jetzt allererst geht ihm ein Licht auf, jetzt erst vermag er mit Bewußtsein zu wollen. Die Erkenntniß ist demnach nicht das Primäre, nicht das ursprüngliche Wesen des Menschen und des Thieres, sondern etwas Secundäres, Accidentelles. Das Primäre und Substantielle ist lediglich der Wille. „Bei mir", sagt Schopenhauer, „ist das Ewige, Unzerstörbare im Menschen nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, die Basis der Seele, und diese ist der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: sie ist die Verbindung des Willens mit dem νοῦς, Intellect. Dieser Intellect ist das Secundäre, ist das posterius des Organismus und durch diesen bedingt: denn er ist eine bloße Gehirnfunction. Der Wille hingegen ist primär, ist das prius des Organismus und dieser durch ihn bedingt *)."

Aus dem Mitgetheilten ersehen Sie, daß man vor allen Dingen, um die Schopenhauer'sche Lehre verstehen zu können, Wille von Willkür zu unterscheiden und einzusehen habe, daß jener ohne diese bestehen kann. Willkür heißt der Wille nur da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind. Aber außer den Motiven, die durch Erkenntniß bedingt sind, also schon einen mit einem Erkenntnißorgan versehenen Leib voraussetzen, gibt es noch zwei andere Arten von willenbewegenden Ursachen, die durch keine Erkenntniß als ihr Medium hindurch-

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 25 fg.

gehen. Dieses sind die Ursachen im engern Sinne und die Reize*).

Diese werde ich Ihnen in meinem nächsten Briefe kurz entwickeln, und Sie werden dadurch die Ueberzeugung gewinnen, daß alle Verschiedenheit der Naturstufen oder Naturreiche nicht den Kern oder das Wesen an sich der Natur trifft, sondern nur die Erscheinungsweise derselben. Die Natur ist auf allen Stufen ihrem Wesen nach Wille; doch auf den verschiedenen Erscheinungs- oder Objectivationsstufen wird dieser eine und derselbe Wille durch verschiedene Arten von Ursachen in Bewegung gesetzt.

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 27 fg.

Sechzehnter Brief.

Die drei Arten von willenbewegenden Ursachen. — Unterschied der unorganischen Natur, des Pflanzen- und des Thierreichs. — Fortschritt Schopenhauer's über Kant hinaus.

Sie wissen, daß man die ganze Natur in die unorganische oder leblose und in die organische oder belebte eintheilt, und daß die letztere wiederum in das Pflanzen- und Thierreich zerfällt. Obgleich nun das eigentliche innerste Wesen der unorganischen, wie der organisirten Körper und innerhalb der letztern wiederum der Pflanzen, wie der Thiere, nach Schopenhauer Wille ist, so entspricht doch dem dreifachen Unterschied von unorganischen Körpern, Pflanzen und Thieren eine dreifache Art von Causalität oder von willenbewegenden Ursachen in der Erscheinungswelt.

Die Ursache im engsten Sinne des Worts ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reiche erfolgen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, Physik und Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte Newton'sche Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich": es besagt, daß der vorhergehende Zustand (die Ursache) eine Veränderung erfährt, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung). Ferner ist nur bei dieser Form der Causalität der Grad der Wirkung dem Grade der Ursache stets genau angemessen, sodaß aus dieser jene sich berechnen läßt und umgekehrt.

Die zweite Art der Causalität ist der Reiz: sie beherrscht das Leben der Pflanzen und den vegetativen, d. h. bewußtlosen Theil des

thierischen Lebens, der ja eben ein Pflanzenleben ist. Diese Art der Causalität charakterisirt sich durch Abwesenheit der Merkmale der ersten Art. Also sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung durch alle Grade der Intensität der Ursache: vielmehr kann durch Verstärkung der Ursache die Wirkung sogar in ihr Gegentheil umschlagen.

Endlich die dritte Art der Causalität ist das Motiv. Dieses beherrscht das eigentlich animalische Leben, d. h. die mit Bewußtsein geschehenden Actionen der thierischen Wesen. Das Medium der Motive ist die Erkenntniß: die Empfänglichkeit für sie erfodert folglich einen Intellect. Daher ist das wahre Charakteristikon des Thieres das Erkennen, das Vorstellen. Mit der Erkenntniß fehlt nothwendig auch die Bewegung auf Motive und bleibt nur die auf Reize (im vegetativen Leben) und auf Ursachen im engsten Sinne des Worts (im unorganischen Reich) übrig. So wie die Wirkungsart der Reize sehr verschieden ist von der der Ursachen, so ist wiederum die Wirkungsart der Motive sehr verschieden von der der Reize. Die Einwirkung eines Motivs kann nämlich sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu sein: denn ihre Wirksamkeit hat nicht, wie die eines Reizes, irgend ein Verhältniß zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenstandes u. dergl. m., sondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu sein, um zu wirken; während der Reiz stets des Contacts, oft gar der Intussusception, allemal aber einer gewissen Dauer bedarf *).

In allen Körpern, sie mögen nun als unorganische auf Ursachen (im engsten Sinne des Worts), wie Stoß, Druck, Anziehung, sich bewegen, oder als Pflanzen auf Reize, wie Luft, Licht, Wärme, Nahrung, oder endlich als Thiere auf Motive, d. h. auf wahrgenommene oder gedachte Gegenstände (die Motive zerfallen nämlich in die anschaulichen und begrifflichen) — in allen ist, wie Schopenhauer lehrt, das Wesen, der Kern ihrer Erscheinung der Wille, und die Verschiedenheit der einwirkenden Ursachen, ob diese nämlich

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 45—47. Ausführlicher noch in „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 30 fg.

der ersten oder der zweiten oder der dritten Classe angehören, ist bloße Folge des Grades der Empfänglichkeit des zu excitirenden Willens. Je größer diese, desto leichterer Art kann die Einwirkung sein: der Stein muß gestoßen werden; der Mensch gehorcht einem Blick *).

Die geringere Empfänglichkeit des Willens im Steine als in der Pflanze, und in der Pflanze als im Thiere, erklärt Schopenhauer folgendermaßen: Erinnern wir uns, sagt er, daß bei den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur Behufs ihrer Erhaltung eingetreten ist und daher in genauem und unzählige Stufen zulassendem Verhältniß zu den Bedürfnissen jeder Thierart steht **); dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Auf der niedrigern Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus, vertritt als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen des Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß und stellt sich als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr blos Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen: allein wir sehen, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und daß die Richtung ihres Wachsens durch das Licht ebenso wie eine Handlung durch ein Motiv bestimmt und planmäßig modificirt wird, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenngleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellects erfodern, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz, deren

*) a. a. O.

**) Dieses hat Schopenhauer näher nachgewiesen in seiner Abhandlung „Vom Willen in der Natur", unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie".

Unterschied von der Erkenntniß darin besteht, daß bei der Erkenntniß das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willensact deutlich von einander gesondert bleiben und zwar um so deutlicher, je vollkommener der Intellect ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in Eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen ist: es bleibt jedoch verschiedenartige Reaction jedes Körpers auf verschiedenartige Einwirkung: diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang unserer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verschieden; so muß auch die Einwirkung verschieden sein und eine verschiedene Affection in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuarisch dahin sich drängend, so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt; aber dennoch müssen wir eingestehen, daß Das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit Dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Was für Thier und Mensch die Erkenntniß als Medium der Motive leistet, dasselbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das Alles blos dem Grade nach verschieden. Denn ganz allein in Folge davon, daß beim Thier, nach Maßgabe seiner Bedürftigkeit, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht, als eine Function dieses Gehirns, das Bewußtsein und in ihm die objective Welt, deren Formen, Zeit, Raum, Causalität die Art sind, wie diese Function vollzogen wird. Wir finden also die Erkenntniß ursprünglich ganz auf das Subjective berechnet, blos zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz secundärer und

untergeordneter Art, ja gleichsam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, statt der Reize. Das bei dieser Gelegenheit eintretende Bild der Welt in Raum und Zeit ist blos der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke sich darstellen *).

Diese ganze, so klare und überzeugende Auseinandersetzung Schopenhauer's, die ich Sie jedoch bitte vollständig in der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" unter den beiden Rubriken: „Vergleichende Anatomie" und „Pflanzenphysiologie", sowie in „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 22, nachzulesen, — kann Ihnen zugleich den Fortschritt, den Schopenhauer über die Kant'sche Philosophie hinaus gemacht, zu erkennen geben. Kant nämlich gelangte auf dem idealistisch-subjectiven Wege, durch Zerlegung des Erkenntnißvermögens in seine Elemente, zu dem Resultate, daß unser Erkennen nur auf Erscheinungen beschränkt sei. Schopenhauer aber begnügte sich nicht damit, das Erkenntnißvermögen oder den Intellect, wie er es nennt, vom subjectiven Standpunkt aus zu betrachten und als ein Gegebenes aufzunehmen, sondern, obwol zunächst vom Kant'schen subjectiv-idealistischen Standpunkt ausgehend, stellte er sich doch nachher zur Ergänzung desselben auf den objectiv-realistischen, die Natur als das Gegebene aufnehmenden Standpunkt und fand von diesem aus, was der Intellect seinem Zweck und Ursprung nach ist und zu welcher Classe von Phänomenen er gehört, — daß er nämlich nichts weiter ist, als ein Werkzeug, ein Organ des Willens, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Species, gleichsam die Laterne, die sich der Wille anzündet, um seinen Weg zu finden, kurz der „Lenker und Berather der Schritte des Willens**);" daß er also, weit entfernt, etwas Ursprüngliches, Primäres oder das Wesen und der Kern aller Dinge zu sein, vielmehr erst dann in der Natur hervortritt, wenn durch gesteigerte, genauer specificirte und complicirtere Bedürfnisse das Naturwesen genöthigt ist, die Sphäre seines Daseins über die Grenze seines Leibes hinaus zu erweitern ***).

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 70—74.

**) Vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 20, besonders S. 260.

***) So wie die Steigerung des Willens in der Natur von der Pflanze zum

Durch diese Ableitung des Intellects aber kam Schopenhauer nicht blos zu dem Kant'schen Resultate, daß der Intellect auf bloße Erscheinungen beschränkt ist, sondern er zeigte dazu auch noch den eigentlichen und letzten Grund, warum er auf bloße Erscheinungen beschränkt sein muß. Wir haben, sagt Schopenhauer, im Zusammenhange der Natur das Erkenntnißvermögen als ein Bedingtes gefunden, dessen Aussagen eben deshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unser objectiver Standpunkt wesentlich fremd ist, muß es Dem, der sie verstanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellect absichtlich zu einem Verirspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns. Wir aber sind jetzt auf unserm realistisch-objectiven Wege, d. h. ausgehend von der objectiven Welt als dem Gegebenen, zu demselben Resultat gelangt, welches Kant auf dem idealistisch-subjectiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellects selbst, wie er das Bewußtsein constituirt, erhielt: und da hat sich ergeben, daß die Welt als Vorstellung auf der schmalen Linie schwebt zwischen der äußern Ursache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensact) bei erkennenden (thierischen) Wesen, als bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erst anfängt.

Thiere es ist, was den Intellect überhaupt, als den Ort oder das Medium der Motive hervorbringt, so ist auch wiederum innerhalb des Thierreichs die Steigerung der Bedürfnisse der Grund, warum die höhern Thiere einen vollkommnern Intellect (sichtbar werdend in dem entwickeltern Gehirn) als die niedern haben. Je complicirter nämlich, durch höhere Entwickelung, die Organisation der Thiere wurde, desto mannichfaltiger und specieller bestimmt wurden auch ihre Bedürfnisse, folglich desto schwieriger und von der Gelegenheit abhängiger die Herbeischaffung des sie Befriedigenden. Da bedurfte es also eines weitern Gesichtskreises, einer genauern Auffassung, einer richtigern Unterscheidung der Dinge in der Außenwelt, in allen ihren Umständen und Beziehungen. Demgemäß sehen wir die Vorstellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven, Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehen: und in dem Maße, wie das Cerebralsystem sich entwickelt, stellt sich die Außenwelt immer deutlicher, vielseitiger, vollkommener im Bewußtsein dar *).

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung". II. [illegible] fg. Vergl. „Ueber den Willen in der Natur", S. [illegible] fg.

Ita res accendunt lumina rebus. Erst durch dieses Erreichen auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Resultat seine volle Deutlichkeit, und sein ganzer Sinn wird klar, indem es so von zwei Seiten beleuchtet erscheint *).

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 75 fg. „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 271 fg.

Siebzehnter Brief.

Schopenhauer's vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. — Verhältniß der drei Arten von Ursachen zur vierfachen Wurzel. — Eintheilung der Wissenschaften nach dem Satz vom Grunde. — Zeitverhältniß zwischen Grund und Folge. — Die vierfache Nothwendigkeit. — Falsche Abgrenzung des Gebietes der Freiheit von dem der Nothwendigkeit. — Schopenhauer als Antipode des Anaxagoras und der speculativen Theologie.

Sie fragen mich, verehrter Freund, in welchem Verhältniß denn die in meinem vorigen Briefe Ihnen dargelegten drei Ursachen, nämlich die Ursachen im engsten Sinne des Worts (die mechanischen), die Reize und die Motive, zu der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, über die Schopenhauer eine besondere Abhandlung geschrieben, stehen. Nun, um es Ihnen nur mit kurzen Worten zu sagen, jene drei Ursachen bilden zusammengenommen nur eine Gestalt des Satzes vom zureichenden Grunde, nämlich die, welche das Werden oder die Veränderung beherrscht (principium rationis sufficientis fiendi). Außer dieser Gestalt hat aber der Satz vom Grunde, wie Sie bald sehen werden, noch andere.

Vor Schopenhauer unterschied man bereits, obgleich nicht ohne häufige Verwechslungen, zwei Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde: die eine auf Urtheile, die, um wahr zu sein, immer einen Grund (Erkenntnißgrund) haben müssen; die andere auf Veränderungen realer Objecte, die immer eine Ursache (Grund

des Werdens) haben müssen. Erst Schopenhauer hat zu diesen beiden Classen noch eine neue dritte hinzu entdeckt, indem er gezeigt, daß in jenen beiden nicht alle Fälle begriffen sind, in denen wir nach einem Grunde oder, was Dasselbe ist, in denen wir Warum fragen.

Wenn ich, sagt Schopenhauer, frage: Warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? so ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel Ursache der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner Veränderung, also von keiner Wirkung, die eine Ursache haben müßte, die Rede. Ist sie blos Erkenntnißgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht blos Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht blos Grund eines Urtheils: aus bloßen Begriffen ist ja nimmermehr einzusehen, daß, weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich sein müssen: denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten. Es ist hier also keine Verbindung zwischen Begriffen oder Urtheilen, sondern zwischen Seiten und Winkeln. Die Gleichheit der Winkel ist nicht unmittelbar Grund zur Erkenntniß der Gleichheit der Seiten, sondern nur mittelbar, indem sie Grund des So-seins, hier des Gleichseins der Seiten ist: darum daß die Winkel gleich sind, müssen die Seiten gleich sein. Es findet sich hier eine nothwendige Verbindung zwischen Winkeln und Seiten, nicht unmittelbar eine nothwendige Verbindung zweier Urtheile. — Oder wiederum, wenn ich frage, warum zwar infecta facta, aber nimmermehr facta infecta fieri possunt, also warum denn eigentlich die Vergangenheit schlechthin unwiederbringlich, die Zukunft unausbleiblich sei; so läßt sich dies auch nicht rein logisch, mittels bloßer Begriffe, darthun. Und ebensowenig ist es Sache der Causalität, da diese nur die Begebenheiten in der Zeit, nicht diese selbst beherrscht. Aber nicht durch Causalität, sondern unmittelbar durch ihr bloßes Dasein selbst, dessen Eintritt jedoch unausbleiblich war, hat die jetzige Stunde die verflossene in den bodenlosen Abgrund der Vergangenheit gestürzt und auf ewig zu Nichts gemacht. Dies läßt sich aus bloßen Begriffen nicht verstehen, noch durch sie verdeutlichen, sondern wir erkennen es ganz unmittelbar und intuitiv, eben wie den Unterschied zwischen Rechts und Links und was von

diesem abhängt, z. B. daß der linke Handschuh nicht zur rechten Hand paßt*).

Da nun also nicht alle Fälle, in denen der Satz vom zureichenden Grunde Anwendung findet, sich zurückführen lassen auf logischen Grund und Folge (Erkenntnißgrund) und auf Ursache und Wirkung (Grund des Werdens oder der Veränderung), so war die frühere Eintheilung in das principium rationis sufficientis cognoscendi und fiendi unvollständig. Es kommt zum Erkenntnißgrund und zum Werdensgrund, als dritte Classe, noch der Seinsgrund hinzu, der die Mathematik beherrscht (principium rationis sufficientis essendi). Raum und Zeit haben nämlich die Beschaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dieses Verhältniß Lage, in der Zeit Folge. Diese Verhältnisse sind eigenthümliche, von allen andern möglichen Verhältnissen unserer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand, noch die Vernunft, mittels bloßer Begriffe, sie zu fassen vermag; sondern einzig und allein vermöge der reinen Anschauung a priori sind sie uns verständlich: denn was Oben und Unten, Rechts und Links, Hinten und Vorn, was Vor und Nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen. Kant belegt dies sehr richtig damit, daß der Unterschied zwischen dem rechten und linken Handschuh durchaus nicht anders als mittels der Anschauung verständlich zu machen ist**).

Schopenhauer nennt den die räumliche Lage und die zeitliche Folge beherrschenden Grund den Seinsgrund, weil in dem Nebeneinander- und Nacheinander-Sein der Theile des Raumes und der Zeit jeder Theil durch den andern genau so bestimmt ist, wie er es ist. Die nähere Ausführung davon müssen Sie selbst §. 37—40 der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" nachlesen. Auf dem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen, also die ganze Arithmetik. Auf dem Nexus der Lage der Theile

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., §. 15.

**) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 36.

des Raumes beruht die ganze Geometrie, für die übrigens Schopenhauer eine richtigere, dem Seinsgrund angemessenere Methode, als die Euklidische, angegeben hat*), die auch bereits von einem gegenwärtig lebenden Mathematiker, Namens Kosack, acceptirt und in Anwendung gebracht worden ist**). (Kosack ist mathematischer Lehrer am Gymnasium zu Nordhausen und hat in dem zur öffentlichen Prüfung am 5. und 6. April 1852 einladenden Programm „Beiträge zu einer systematischen Entwickelung der Geometrie aus der Anschauung" mit einer Figurentafel geliefert, worin er, gestützt auf die Schopenhauer'sche Lehre vom Seinsgrund, die ebene Geometrie [Planimetrie] in fünf Abschnitten aus der Anschauung entwickelt.)

Nun fügt Schopenhauer zwar zu den angegebenen drei Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde, zu dem Erkenntniß-, Werdens- und Seinsgrund, noch als eine vierte besondere Gestalt, den Grund des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, oder, wie er es auch nennt, das Gesetz der Motivation hinzu, demzufolge wir uns „bei jedem wahrgenommenen Entschluß sowol Anderer, als unserer selbst, für berechtigt halten, zu fragen Warum? d. h. als nothwendig voraussetzen, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer, das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen"***). Aber da das Motiv, ohne welches die Handlung „uns so undenkbar ist, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß oder Zug", zu den Ursachen gehört, nur die dritte und höchste Stufe der in meinem vorigen Briefe Ihnen dargelegten drei Arten von Ursachen bildet und auch bereits von Schopenhauer selbst †) unter der Rubrik des Satzes vom zureichenden Grunde des Werdens oder der Veränderung aufgezählt und charakterisirt worden ist, so gibt es eigentlich im Ganzen nur drei Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde:

---

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 39 und „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 15, und Bd. 2, Cap. 13.

**) Vergl. meinen Artikel in den „Blättern für literarische Unterhaltung" (1852, Nr. 35): „Eine beachtenswerthe Erscheinung in der Mathematik."

***) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 43.

†) Vergl. „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 20.

1) den Erkenntnißgrund, 2) Seinsgrund und 3) Werdensgrund oder Geschehensgrund, unter welchem letztern die (mechanischen) Ursachen, die Reize und die Motive nur drei Unterarten bilden.

Schopenhauer hat nur darum das Gesetz der Motivation als eine besondere vierte Gestalt des Satzes vom zureichenden Grunde aufgeführt, weil uns unsere eigenen auf Motive erfolgenden Handlungen nicht mehr, wie die auf (mechanische) Ursachen und Reize erfolgenden Veränderungen in der äußern Natur, als etwas Fremdartiges, Mysteriöses gegenüberstehen, sondern uns einen Blick in das Innere thun lassen und dadurch der Schlüssel zur Auslegung der Vorgänge in der äußern Natur werden. „Dort (in der Körperwelt der äußern Natur) ist die Causalität das Band der Veränderungen unter einander, indem die Ursache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs ist. Das Innere solcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimniß: denn wir stehen daselbst immer draußen. Da sehen wir wol diese Ursache jene Wirkung mit Nothwendigkeit hervorbringen: aber wie sie eigentlich Das könne, was nämlich dabei im Innern vorgehe, erfahren wir nicht. So sehen wir die mechanischen, physikalischen, chemischen Wirkungen, und auch die der Reize auf ihre respectiven Ursachen jedes mal erfolgen, ohne deswegen den Vorgang jemals durch und durch zu verstehen, sondern die Hauptsache dabei bleibt uns ein Mysterium: wir schreiben sie alsdann den Eigenschaften der Körper, den Naturkräften, auch der Lebenskraft, zu, welches jedoch lauter qualitates occultae sind. Nicht besser nun würde es mit unserm Verständniß der Bewegungen und Handlungen der Thiere und Menschen stehen, und wir würden auch diese auf unerklärliche Weise durch ihre Ursachen (Motive) hervorgerufen sehen, wenn uns nicht hier die Einsicht in das Innere des Vorgangs eröffnet wäre: wir wissen nämlich aus der an uns selbst gemachten innern Erfahrung, daß dasselbe ein Willensact ist, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht, hervorgerufen wird. Die Einwirkung des Motivs also wird von uns nicht blos, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach, erkannt. Hier stehen wir gleichsam

hinter den Coulissen und erfahren das Geheimniß, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz anderer Art. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: Die Motivation ist die Causalität von innen gesehen. Diese stellt sich demnach hier in ganz anderer Weise, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar: daher nun ist sie als eine besondere und eigenthümliche Gestalt unsers Satzes aufzuführen *)."

Nicht also, als ob die Motive etwa minder Ursachen wären, als die mechanischen Ursachen und die Reize, oder als ob die auf Motive erfolgenden Handlungen minder nothwendig geschähen, als die auf mechanische Ursachen und Reize erfolgenden Naturvorgänge, — Schopenhauer hat vielmehr gezeigt, daß die Motive so gut Ursachen sind, wie Stoß und Zug, und daß daher die menschlichen Handlungen ebenso streng necessitirt sind, wie irgend ein Naturereigniß; — sondern darum führt Schopenhauer die Motive als eine besondere Classe von Gründen auf, weil hier der Vorgang, die auf ein Motiv erfolgende Willensregung in uns, uns intim bekannt, Gegenstand unsers unmittelbaren Selbstbewußtseins oder des innern Sinnes ist, während die äußern Naturvorgänge nur Gegenstand des nach außen gerichteten Verstandes sind.

Ueberhaupt entsprechen den vier Gestalten des Satzes vom Grunde, dem Grund des Seins, des Werdens, des Erkennens und des Handelns, nicht blos vier verschiedene Classen von Objecten, auf die sie Anwendung finden, sondern ebenso auch vier verschiedene Erkenntnißfunctionen oder subjective Vermögen.

Das, was den Gegenstand des Seinsgrundes bildet, die Lage im Raume und die Succession in der Zeit, hat zu seinem subjectiven Correlat die reine (apriorische) Sinnlichkeit. Der Gegenstand des Werdensgrundes, die Veränderungen realer Objecte, hat zu seinem subjectiven Correlat den Verstand; der Gegenstand des Erkenntnißgrundes, die logische Verknüpfung der Begriffe und Urtheile, hat zu seinem subjectiven Correlat die Vernunft; endlich der Gegenstand des Gesetzes der Motivation,

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 43.

die Handlungen, hat zu seinem subjectiven Correlat den innern Sinn oder das Selbstbewußtsein. „Wie mit dem Subject sofort auch das Object gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Object das Subject, und also Subjectsein gerade so viel bedeutet, als ein Object haben, und Objectsein so viel, als vom Subject erkannt werden: genau ebenso ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Object sofort auch das Subject als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: die Objecte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen, oder: das Subject erkennt auf solche und solche Weisen; einerlei, ob ich sage: die Objecte sind in solche Classen zu theilen, oder: dem Subject sind solche unterschiedene Erkenntnißkräfte eigen. Auch von dieser Einsicht findet sich die Spur bei jenem wundersamen Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit, dem Aristoteles, wie überhaupt bei ihm schon der Keim zur kritischen Philosophie liegt. De anima III, 8. sagt er: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα (anima quodammodo est universa, quae sunt); sodann: ὁ νοῦς ἐστι εἶδος εἰδῶν, d. h. der Verstand ist die Form der Formen, καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν, und die Sinnlichkeit die Form der Sinnesobjecte. Demnach nun, ob man sagt: Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr, oder: die Welt (als Vorstellung) hat ein Ende, — ist Eins. Ob man sagt: es gibt keine Begriffe, oder: die Vernunft ist weg und es gibt nur noch Thiere — ist Eins. Das Verkennen dieses Verhältnisses ist der Anlaß des Streites zwischen Realismus und Idealismus *)."

Sie sehen also, daß Schopenhauer mit der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde die ganze Welt der Erscheinung, oder, was dasselbe ist, die ganze Welt als Vorstellung umspannt; denn unter die vier, den vier Gestalten des Satzes vom Grund entsprechenden Hauptclassen von Vorstellungen: 1) die nach dem Seinsgrund verknüpften (Lage im Raum und Succession in der Zeit); 2) die nach dem Werdensgrund verknüpften (Veränderung der Zustände realer Naturobjecte); 3) die nach dem Erkenntnißgrund verknüpften (Begriffe und Urtheile); 4) die nach dem Gesetz der Moti-

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde". §. 41.

vation verknüpften (Handlungen) — unter diese vier Hauptclassen lassen sich alle möglichen Arten von Erscheinungen unterbringen, und Schopenhauer hat daher auch sämmtliche Wissenschaften nach dem Satz vom Grunde auf folgende Weise einzutheilen versucht.

I. Reine Wissenschaften a priori.
 1. Die Lehre vom Grunde des Seins:
  a) im Raume: Geometrie;
  b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.
 2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empirische oder Wissenschaften a posteriori. — Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. nach dem Gesetze der Causalität, und zwar nach dessen drei Modis.
 1. Die Lehre von den Ursachen:
  a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik, Chemie.
  b) Besondere: Astronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
 2. Die Lehre von den Reizen:
  a) Allgemeine: Physiologie der Pflanzen und Thiere, nebst deren Hülfswissenschaft Anatomie.
  b) Besondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Physiologie, Pathologie, Therapie.
 3. Die Lehre von den Motiven:
  a) Allgemeine: Ethik, Psychologie.
  b) Besondere: Rechtslehre, Geschichte *).

Einen bemerkenswerthen Unterschied unter den vier Gestalten des Satzes vom Grunde macht das Zeitverhältniß zwischen Grund und Folge. Nach den Gesetzen des Werdensgrundes und der Motivation muß der Grund der Folge der Zeit nach vorhergehen. Schopenhauer nennt es daher „eine absurde Behauptung mancher Philosophieprofessoren unserer Tage", daß Ursache und Wirkung zugleich seien. Dies lasse sich daraus widerlegen, daß in Fällen, wo die Succession, wegen ihrer großen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, wir sie dennoch, und mit ihr das Ver-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 126 fg. Vergl. dazu: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 51.

streichen einer gewissen Zeit, a priori sicher, voraussetzen: so z. B. wissen wir, daß zwischen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewisse Zeit verstreichen muß, obwol wir sie nicht wahrnehmen, und daß dieselbe wieder vertheilt sein muß unter mehre in streng bestimmter Succession eintretende Zustände, nämlich das Abdrücken, das Funkenschlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Explosion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat diese Succession der Zustände noch kein Mensch: aber weil wir wissen, welcher den andern bewirkt, so wissen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergehen muß*). Wenn Kant („Kritik der reinen Vernunft", 1. Aufl., S. 202; 5. Aufl., S. 248) als Beispiel des Zugleichseins von Ursache und Wirkung anführt, daß die Ursache der Stubenwärme, der Ofen, mit dieser seiner Wirkung zugleich sei, — so wird man, sagt Schopenhauer, sich dadurch nicht irre machen lassen, sobald man nur bedenkt, daß nicht ein Ding Ursache des andern, sondern ein Zustand Ursache des andern ist. Der Zustand des Ofens, daß er eine höhere Temperatur hat, als das ihn umgebende Medium, muß der Mittheilung des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehen; und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströmenden kältern Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursache, und folglich auch der zweite, die Wirkung, so lange, als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursache, Ofen, und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine Kette von Veränderungen, nämlich eine stete Erneuerung zweier Zustände, deren einer Wirkung des andern ist. Wol aber ist aus diesem Beispiel zu ersehen, welchen unklaren Begriff von der Causalität sogar noch Kant hatte.

Während also, nach den Gesetzen des Werdensgrundes und ebenso der Motivation der Grund der Folge, der Zeit nach, vorhergeht, so bringt hingegen der Satz vom zureichenden Grunde des

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 41, wo die nähere Ausführung dieses Beweises zu finden und noch als ein zweiter schlagender hinzugefügt ist, daß unter der Annahme, Ursache und Wirkung seien gleichzeitig, „der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zusammenschrumpft".

Erkennens kein Zeitverhältniß mit sich, sondern allein ein Verhältniß für die Vernunft: also sind vor und nach hier ohne Bedeutung.

Beim Satz vom Grunde des Seins ist, sofern er in der Geometrie gilt, ebenfalls kein Zeitverhältniß, sondern allein ein räumliches, weshalb hier Grund und Folge reciprok sind, d. h. einander gegenseitig bestimmen, was daher kommt, daß jede Linie die Lage der andern bestimmt und es dabei einerlei ist, von welcher man anfangen, d. h. welche man als Grund und welche als Folge betrachten will. In der Arithmetik dagegen ist der Seinsgrund nichts anderes, als eben das Zeitverhältniß selbst*). (Fortlage hat in seiner „Genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant", bei der Darstellung der Schopenhauer'schen Lehre vom Grunde**), die Wechselseitigkeit, die zwischen Grund und Folge im Gebiete der Geometrie stattfindet, durch das Beispiel erläutert: „wie des Knechtes Dienen Ursache ist von des Herrn Herrschen und umgekehrt". Dieses Beispiel taugt nichts; denn des Knechtes Dienen ist wol Wirkung von des Herrn Herrschen, aber nicht ist umgekehrt des Herrn Herrschen Wirkung von des Knechtes Dienen. Das Herrschen geht ja immer als Ursache dem Dienen vorher. Gäb' es nicht Welche, die sich durch Uebermacht zu Herren der Andern machten, so gäb' es auch keine Knechte. — Etwas Anderes hingegen ist es, wenn man Dienen und Herrschen als Gegenbegriffe, d. h. als solche, die einander gegenseitig hervorrufen, wie gut und bös, schön und häßlich, gesund und krank u. s. w., auffaßt. Bei Gegenbegriffen, wie auch Schopenhauer anerkennt, findet allerdings eine Reciprocation statt, aber diese gehört alsdann in das Gebiet des Erkenntnißgrundes. Es sind also zwei sehr verschiedene Behauptungen, ob ich sage: die Begriffe des Dienens und Herrschens bestimmen einander gegenseitig; oder ob ich sage: das wirkliche Dienen ist Ursache des Herrschens und umgekehrt. Eine reale Wechselwirkung gibt es, wie Schopenhauer gezeigt hat, nicht***)).

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 47 fg.

**) S. 415.

***) In der Kritik der Kant'schen Philosophie, in: „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 517 fg.

Da der Satz vom zureichenden Grunde, in allen seinen Gestalten, das alleinige Princip und der alleinige Träger aller und jeder Nothwendigkeit ist — „denn Nothwendigkeit hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn, als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist" —, so gibt es, gemäß den vier Gestalten des Satzes vom Grunde, eine vierfache Nothwendigkeit: 1) Die logische, nach dem Satz vom Erkenntnißgrunde, vermöge welcher, wenn man die Prämissen hat gelten lassen, die Conclusion unweigerlich zugegeben ist. 2) Die physische, nach dem Gesetz der Causalität, vermöge welcher, sobald die Ursache eingetreten ist, die Wirkung nicht ausbleiben kann. 3) Die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältniß so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt. 4) Die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Thier, nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehen muß, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäß ist und die demnach jetzt so unausbleiblich, wie jede andere Wirkung einer Ursache, erfolgt; wenn sie gleich nicht so leicht, wie jede andere, vorherzusagen ist, wegen der Schwierigkeit der Ergründung und vollständigen Kenntniß des individuellen empirischen Charakters und der ihm beigegebenen Erkenntnißsphäre; als welche zu erforschen ein ander Ding ist, als die Eigenschaften eines Mittelsalzes kennen zu lernen und danach seine Reaction vorherzusagen *).

Durch den von Schopenhauer in der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" geführten Beweis, daß die ganze Erfahrungswelt, oder, was Dasselbe ist, das ganze Gebiet der Erscheinung, dem Satz vom Grunde, mithin der Nothwendigkeit, unterworfen ist, — ist ein für allemal die falsche Abgrenzung zwischen Nothwendigkeit und Freiheit gestürzt, derzufolge in der Natur nur Nothwendigkeit, im Gebiete des Geistes hingegen Freiheit herrschen soll. Nothwendigkeit und Freiheit vertheilen sich nicht auf Natur und Geist — welcher Gegensatz ja überhaupt, wie ich Ihnen früher gezeigt, nach Schopenhauer

---

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 49.

ein falscher ist —, sondern auf Erscheinung und Ding an sich. Denn Nothwendigkeit umfaßt das ganze Gebiet der Erscheinung, also die Gedanken und Handlungen des Menschen so gut, wie die Bewegungen und Veränderungen der Naturobjecte; Freiheit hingegen kommt lediglich dem Ding an sich, d. i. dem Willen in seinem außerzeitlichen Sein, zu.

Es gibt, nach Schopenhauer, nur „ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, zum Reiz oder zum Motiv gesteigert sein kann" *).

Mit dem falschen Cartesianischen Gegensatze zwischen Geist und Natur (Denken und Ausdehnung) hat also Schopenhauer zugleich die falsche Vertheilung von Freiheit und Nothwendigkeit an Geist und Natur gestürzt und einer völlig neuen, wahrern Weltansicht Platz gemacht, der zufolge die ganze Welt in Vorstellung (Erscheinung) und Wille (Ding an sich) zerfällt, wovon das ganze Gebiet der erstern der Nothwendigkeit (dem Satz vom Grunde) unterworfen ist, Freiheit hingegen allein dem letztern zukommt.

Ein zweites wichtiges Ergebniß der Schopenhauer'schen Philosophie aber, das ebenfalls aus der Bedeutung des Satzes vom Grunde folgt und die ganze bisherige Weltansicht radical umgestaltet, ist dieses, daß die Welt nicht Wirkung einer außerweltlichen Ursache, eines extramundanen Weltschöpfers ist, sondern Erscheinung des Dinges an sich, d. i. des Willens. Denn der Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten bezieht sich nur auf den Zusammenhang und die Verknüpfung der Erscheinungen innerhalb der Welt kann also nicht gültige Anwendung finden auf die Welt im Ganzen, um dieselbe, nach dem Werdensgrunde, als entstanden, geworden, bewirkt durch eine außerwetliche Ursache aufzufassen. Doch darüber später, in der Kritik aller speculativen Theologie, die ich Ihnen nach Schopenhauer'schen Principien liefern werde, noch ausführlicher. Jetzt will ich nur noch soviel bemerken, daß der Satz vom Grunde als

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 85.

apriorische Form des Erkennens ja erst auf derjenigen Stufe innerhalb der Welt hervortritt, wo der Wille, der das Wesen und der Kern der Natur ist, durch erhöhte und complicirtere Bedürfnisse, sich bis zu erkennenden Wesen gesteigert hat, wie ich Ihnen in meinem vorigen Briefe nachgewiesen habe. Eine innerhalb der Welt auf einer gewissen Stufe hervortretende Erkenntnißform kann aber nicht dazu angewendet werden, um mittels ihrer über die Welt als Ganzes hinauszugehen. Durch die gänzliche Sonderung des Willens vom Intellect, die einen Grundzug der Schopenhauer'schen Philosophie bildet, und die Nachweisung, daß Wille auch ohne Intellect bestehen kann und wirklich besteht, da letzterer erst auf einer gewissen Stufe der Steigerung des Willens als ein Organ oder Instrument desselben, bestimmt, seinen individuellen Zwecken zu dienen, auftritt, selbst also ein Ergebniß der Natur ist, — hat Schopenhauer einmal für allemal der Ableitung der Welt aus einem erkennenden Wesen, einem νοῦς, ein Ende gemacht. Schopenhauer ist daher eben so sehr der Antipode des Anaxagoras, wie der modernen speculativen Theologie.

Achtzehnter Brief.

Lösung des Streites zwischen der chemisch-physikalischen und der teleologischen Schule nach Schopenhauer's Principien, auf Anlaß der Werke von Mulder, Moleschott, Liebig, Schultz-Schultzenstein und Eschricht.

Sie äußerten, verehrter Freund, in Ihrem letzten Schreiben, die Schopenhauer'sche Lehre, daß die Welt nicht Product eines ihr äußern intelligenten Wesens, eines Gottes oder Geistes, sei, finde sich auch schon im Materialismus, wie ihn z. B. das Système de la Nature aufstellt, ausgesprochen. Auch der Materialismus leite nicht die Natur aus dem Geiste ab, sondern umgekehrt den Geist aus der Natur. Die Schopenhauer'sche Ansicht sei also, was diesen Punkt betrifft, keineswegs so neu. Auch werde sich ihr ebenso, wie dem Materialismus, immer die Schwierigkeit entgegenstellen, wie denn, wenn die Welt nicht Werk eines erkennenden Wesens, sondern eines blindwirkenden Triebes oder eines erkenntnißlosen Willens ist, die erstaunliche Zweckmäßigkeit innerhalb der Welt, derzufolge in ihr, wie in einer wohlgesetzten Harmonie, alle Stimmen (so nennen Sie gleichnißweise die verschiedenen Naturreiche) zu einem schönen Ganzen zusammenstimmen, — zu erklären sei. Sie wünschten daher von mir zunächst zu erfahren, wie denn Schopenhauer diese schwierige Frage löse.

Ich gehe um so lieber auf diesen Ihren Wunsch ein, als ich erst vor kurzem in den Brockhaus'schen „Blättern für literarische Unterhaltung" gezeigt habe, wie vom Schopenhauer'schen Standpunkt aus

der Streit zwischen dem Materialismus und der Teleologie zu lösen sei. Ich brauche daher hier nur diesen Artikel folgen zu lassen, damit Sie ersehen, wie man die Zweckmäßigkeit der Welt anerkennen kann, ohne doch nöthig zu haben, zu einem erkennenden Weltbaumeister seine Zuflucht zu nehmen. Die Leugnung eines zweckmäßig bildenden Princips ist bei den neuesten Verfechtern des Materialismus in der Naturwissenschaft (wie Sie aus den von mir citirten Schriften ersehen werden) so weit gegangen, daß sie sogar die lebendigen Organismen, die Pflanzen und Thiere, in denen doch die Zweckmäßigkeit am augenscheinlichsten und unleugbarsten ist, rein chemisch erklären zu können meinten und daher gegen die Annahme einer zweckmäßig bildenden Lebenskraft polemisirten. Ich habe daher meinen Artikel wie folgt überschrieben und sogleich unter dem Titel die fünf Schriften genannt, auf welche er sich bezieht und von denen ein Theil der materialistischen, ein anderer der teleologischen Ansicht huldigt.

Streit der chemisch-physikalischen und der teleologischen Schule.

1. Versuch einer allgemeinen physiologischen Chemie, von G. J. Mulder. Mit eigenen Zusätzen des Verfassers für diese deutsche Ausgabe seines Werks. Mit Kupfern. Braunschweig, Vieweg u. Sohn. 1851.
2. Chemische Briefe von Justus Liebig. Dritte umgearbeitete und vermehrte Auflage. Heidelberg, C. F. Winter. 1851.
3. Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe, von J. Moleschott. Mainz, von Zabern. 1852.
4. Die Verjüngung des menschlichen Lebens und die Mittel und Wege zu ihrer Cultur. Nach physiologischen Untersuchungen in praktischer Anwendung dargestellt von C. H. Schultz-Schultzenstein. Zweite sehr vermehrte Auflage. Mit einem Anhang über die Philosophie der Verjüngung und die Organisation der Geistesbildung. Erste und zweite Lieferung. Berlin, Hirschwald. 1850.
5. Das physische Leben in populären Vorträgen dargestellt von Daniel Friedrich Eschricht. Erste Hälfte. Berlin, Hirschwald. 1852.

Die genannten Schriften eignen sich darum zu einer zusammenfassenden Besprechung, weil der Hauptgegenstand ihrer Untersuchungen das Leben der organisirten Wesen in seinem Zusammenhange mit der unbelebten, anorganischen Natur ist, und sodann, weil in ihnen der Gegensatz sich spiegelt, der schon seit lange die Deutung der

Lebenserscheinungen beherrscht, der Gegensatz nämlich zwischen der chemisch-physikalischen und der teleologischen Erklärung.

Nach dem chemisch-physikalischen Materialismus sind die lebendigen Organismen nicht Ausdruck einer ursprünglichen Lebenskraft oder Erscheinung einer ursprünglichen Lebensidee, eines Lebenstypus, sondern lediglich Folge und Resultat der in den Grundstoffen der Natur liegenden blindwirkenden Kräfte, die in einer gewissen höchst complicirten Combination und unter dem günstigen Einfluß äußerer Bedingungen, der Wärme, der Luft, des Lichts, der Elektricität u. s. w., das Phänomen des Lebens und das bunte Spiel der lebendigen Organismen auf der Erde hervorbringen. Kurz, das organische Leben ist nichts Ursprüngliches, ist kein Princip, sondern Resultat, und zwar der blinden Stoffmetamorphose und Stoffcombination. Das Ewige und Ursprüngliche sind allein die chemischen Grundstoffe der Natur mit ihren unveränderlichen Eigenschaften.

Nach der teleologischen Erklärung hingegen sind die lebendigen Organismen kein bloßes Resultat, kein bloßes Ergebniß blindwirkender stofflicher Kräfte, die nach mechanischen und chemischen Gesetzen der Anziehung und Verwandtschaft zusammentreten, sondern Erscheinung ursprünglicher Lebensideen oder Lebenstypen, die den Stoff mit seinen blindwirkenden Kräften beherrschen, ihn in ihren Dienst nehmen, nach ihren Zwecken gestalten.

Nach dem chemisch-physikalischen Materialismus ist das Wort Leben ein bloßer Collectivbegriff für die Summe der Functionen des organisirten Stoffs, ganz so wie das Wort Seele nur ein Collectivbegriff ist für die verschiedenen Functionen des Gehirns. So wenig es ursprünglich eine Seele gibt, so wenig gibt es auch eine ursprüngliche Lebenskraft, sondern Beides sind nur Sammelbegriffe für eine gleichartige Reihe stofflicher Wirkungen.

Nach der teleologischen Erklärung hingegen ist das Wort Leben ein principieller Begriff, bezeichnet nicht ein bloßes Resultat oder eine Sammlung von Stoffelementen, sodaß die Einheit des Lebens nur Product aus der Vielheit der es constituirenden Elemente wäre, sondern umgekehrt die Einheit ist hier das ursprüngliche Princip der Vielheit, die einheitliche Lebensidee gliedert sich ihrem Plane gemäß zu einer Vielheit von Organen und Functionen.

Obwol die Werke der Natur mit menschlichen Kunstwerken nicht zu vergleichen sind, so kann man sich doch den angegebenen Gegensatz zwischen der materialistischen und teleologischen Erklärung der Organismen etwa an dem Streite veranschaulichen, in den Zwei bei Erklärung irgend eines Artefacts, z. B. bei der Erklärung einer Flöte geriethen, und von denen der Eine behauptete: Weil die Flöte aus diesem Stoff gemacht ist und der Stoff in ihr diese Form und Zusammensetzung hat, darum ist sie, wenn auf ihr geblasen wird, geeignet, diesen Ton hervorzubringen; der Andere hingegen erwiderte: Damit die Flöte diesen Ton hervorbrächte, ist sie aus diesem Stoff gemacht und hat der Stoff in ihr diese Form und Zusammensetzung erhalten.

Die an die Spitze dieses Artikels gestellten Schriften sind eben darum so höchst interessant, weil sie geeignet sind uns diesen Gegensatz in seiner ganzen Schärfe zum Bewußtsein zu bringen. Mulder und Moleschott sind entschiedene Gegner der teleologischen Erklärung des Lebens, polemisiren gegen die Annahme einer eigenthümlichen ursprünglichen Lebenskraft und führen alle Lebenserscheinungen auf Chemismus zurück. Dagegen ist wiederum Schultz-Schultzenstein ein heftiger Gegner der chemischen Erklärung des Lebens, und Eschricht vertheidigt eifrigst der chemisch-physikalischen Schule gegenüber die teleologische Deutung des Lebens. Liebig endlich, obwol Chemiker, nimmt eine mittlere, unentschiedene Stellung ein, weshalb ihm auch Moleschott Widersprüche, Halbheit und Inconsequenz vorwirft.

Das Abthun der Lebenskraft als eines Popanzes, den sich der Mensch geschaffen, wird von Moleschott als die größte That unserer Zeit und als ein wahrer Sieg der Wissenschaft über den kindlichen Glauben gefeiert. Will man, sagt er, die herculische That, an welcher in unserer Zeit ein großer Theil der Menschen, ja unbewußt vielleicht die ganze Menschheit arbeitet, an Einen Namen knüpfen, dann hat Ludwig Feuerbach die That vollbracht. Menschenkunde, Anthropologie hat Feuerbach zum Banner gemacht. Die Fahne wird siegreich durch die Erforschung des Stoffs und stofflicher Bewegung. „Ich habe kein Hehl es auszusprechen: die Angel, um welche die heutige Weltweisheit sich dreht, ist die Lehre vom Stoffwechsel.“ Das Leben ist nach Moleschott nicht der Ausfluß einer ganz besondern

Kraft, es ist vielmehr ein Zustand des Stoffs, gegründet auf die unveräußerlichen Eigenschaften desselben, bedingt durch eigenthümliche Bewegungserscheinungen, wie sie Wärme und Licht, Wasser und Luft, Elektricität und mechanische Erschütterung am Stoff hervorrufen. Die thätigen Einflüsse, die sogenannten Kräfte sind warme Stoffe, elektrisch erregte Stoffe, schwingende Körper, Lichtwellen, Schallwellen, kurz Alles, was Bewegung durch Bewegung erweckt. Das ganze Moleschott'sche Buch hat sich nur diese Aufgabe gestellt, ein Bild zu geben von dem durch Stoffwechsel, Stoffmetamorphose vermittelten Kreislauf des Lebens (S. 83):

Derselbe Kohlenstoff und Stickstoff, welchen die Pflanzen der Kohlensäure, der Dammsäure und dem Ammoniak entnehmen, sind nacheinander Gras, Klee und Weizen, Thier und Mensch, um zuletzt wieder zu zerfallen in Kohlensäure und Wasser, in Dammsäure und Ammoniak. Hierin liegt das natürliche Wunder des Kreislaufs. Mir scheint es platt, um nicht zu sagen fade, wenn man es wunderbar findet, daß der Kohlenstoff unsers Herzens, der Stickstoff unsers Hirns früher vielleicht einem Aegypter oder Neger angehörte. Diese Seelenwanderung wäre die engste Folgerung aus dem Kreislauf des Stoffs. Das Wunder liegt in der Ewigkeit des Stoffs, durch den Wechsel der Form, in dem Wechsel des Stoffs von Form zu Form, in dem Stoffwechsel als Urgrund des irdischen Lebens.

Was der Mensch ausscheidet, ernährt die Pflanze. Die Pflanze verwandelt die Luft in feste Bestandtheile und ernährt das Thier. Raubthiere leben von Pflanzenfressern, um selbst eine Beute des Todes zu werden und neues keimendes Leben in der Pflanzenwelt zu verbreiten. Dieses ewige Kreisen des Stoffs ist nach Moleschott die Seele der Welt. Weil der Vorrath des Stoffs sich weder vermehrt noch vermindert, darum sind auch die Eigenschaften des Stoffs von Ewigkeit gegeben. Die Wage ist es, die es unumstößlich bewiesen hat, daß kein Stoff eines lebenden Körpers eine Eigenschaft besitzt, die ihm nicht mit dem Stoff von außen zugeführt wurde (S. 41):

Pflanzen und Thiere verändern die Stoffe nicht, die sie der Außenwelt entlehnen. Alle Thätigkeit im wachsenden Baum und im kämpfenden Löwen beruht auf Verbindungen und Zersetzungen des Stoffs, der ihnen von außen geboten wird.

Bewegung der Grundstoffe, Verbindung und Trennung, Aufnahme und Ausscheidung, das ist nach Moleschott der Inbegriff aller Thätigkeit

auf Erden. Die Thätigkeit heißt Leben, wenn ein Körper seine Form und seinen allgemeinen Mischungszustand erhält trotz fortwährender Veränderung der kleinsten stofflichen Theilchen, die ihn zusammensetzen.

Mit einer wahren Begeisterung verkündigt Moleschott diese Stoffwechsellehre und die in allem Wechsel sich kundgebende Unsterblichkeit des Stoffs. Weil der Aufbau des Lebens auf den Umsturz gegründet ist, dieselben Stoffe, die aus den lebendigen Organismen ausgeschieden werden und in welche dieselben durch Tod und Verwesung zerfallen, es auch wieder sind, aus welchen die Pflanzen und mittels dieser die Thiere ihr Leben aufbauen, darum ist die Bewegung rastlos und darum das Leben verbürgt (S. 44):

So ist denn der Zahn der Zeit nichts weniger als eine zerstörende Macht. Und selbst der Künstler sollte nicht verzweifelnd jammern, wenn von Jahrhundert zu Jahrhundert der Marmorblock zerstiebt, den ein Kunstwerk zum Tempel weihte. Der Marmor bleibt und mit ihm der prometheische Funke, der neue Kunstgebilde schaffen wird. Denn der Stoff ist unsterblich.

Moleschott liebt es, diese Unsterblichkeit des Stoffs auf paradoxe Art auszusprechen, sie in den entlegensten Formen nachzuweisen. Der Bergmann, sagt er z. B., der in der Wetterau oder in Estremadura dereinst nach phosphorsauerm Kalk gräbt, sucht mehr als Gold, er gräbt nach Weizen, gräbt nach Menschen. Der Bergmann, der im Schweiß seines Angesichts mit Lebensgefahr sein Leben erringt, er weiß es nicht, ob nicht der Stoff des besten Kopfs durch seine Hände gleitet. Er setzt mit seiner verborgenen Arbeit vielleicht Jahrhunderte in Bewegung.

Aehnliche Aeußerungen, die das Wunder des Kreislaufs und die Allmacht des Stoffs beweisen sollen, finden sich auch bei Liebig. Auch Dieser zeigt, wie aus den durch den Tod der organischen Wesen aufgelösten Stoffen die Nahrungsmittel für eine neue Generation bereitet werden (S. [illegible]):

Der Tod, die Auflösung einer untergegangenen Generation, ist die Quelle des Lebens für eine neue. Dasselbe Kohlenstoffatom, welches als Bestandtheil der Muskelfaser in dem Herzen eines Menschen das Blut durch dessen Adern treibt, es war vielleicht ein Bestandtheil des Herzens eines seiner Vorfahren, das Stickstoffatom in unserm Gehirn, es war

vielleicht ein Bestandtheil des Gehirns eines Aegypters, eines Negers. Sowie der Geist der Menschen der gegenwärtigen Generation aus den Erzeugnissen der geistigen Thätigkeit der Vorwelt die zu seiner Entwickelung und Ausbildung dienende Nahrung schöpft, so können die Elemente der Leiber einer vorangegangenen Generation übergehen und zu Bestandtheilen unsers eigenen lebendigen Leibes werden.

Die Differenzen zwischen Liebig und Moleschott betreffen nicht sowol diesen Grundgedanken, den Kreislauf des Stoffs durch die anorganische und organische Natur, dieses ewige Wiederkäuen des Universums und Wiederaufzehren der ausgeworfenen, ausgeschiedenen, in Verwesung übergegangenen Stoffe, als vielmehr die specielle Aus- und Durchführung dieses Grundgedankens. Moleschott weist hierin Liebig vielfache Irrthümer nach. So sehr er auch den Kenntnissen, der Genialität und den Verdiensten Liebig's alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, so polemisirt er doch scharf gegen Liebig's falsche, aus der Hinneigung zur Teleologie, zur Erklärung der Lebenserscheinungen aus weisen Absichten und Zwecken entsprungene Eintheilungen, so z. B. gegen Liebig's Eintheilung der Nahrungsstoffe in Nährstoffe und Athemmittel, welchem Gegensatz Moleschott ein ganzes Capitel widmet (S. 113):

Die Eintheilung der Nahrungsstoffe in Nährstoffe und Athemmittel ist auf einen Gegensatz gegründet, den man nur aus einer gänzlich einseitigen Betrachtung des Athmungsvorgangs schöpfen konnte. Sie ist ein Ausfluß jener engherzigen Zweckmäßigkeitsvorstellungen, die schon Spinoza bekämpft, die Georg Forster mit fruchtbarster Klarheit überwunden hatte, und in denen dennoch die große Mehrzahl der heutigen Naturforscher befangen ist, nur allzu oft ohne es selbst zu ahnen. Die Vorspiegelung eines Zwecks macht immer einseitig; denn wer ein Ziel erjagen will, läßt Alles liegen, was von seinem Augenmerk abschweift.

Liebig ist überhaupt für Moleschott noch viel zu wenig materialistisch, noch viel zu gläubig, beruft sich noch viel zu viel auf die Größe und unergründliche Weisheit des Schöpfers, hängt ihm noch zu sehr an dem Dualismus zwischen Geist und Natur, zwischen Kraft und Stoff, um zu einer klaren, einheitlichen und völlig widerspruchslosen, durchgängig consequenten Weltanschauung gelangen zu können. Moleschott will nichts von der Liebig'schen Vermittelung zwischen Wissenschaft und Offenbarung wissen (S. 17):

Die Halbheit der Vermittelung führt den Unaufrichtigen zur Lüge, den Aufrichtigen zur vollendeten Unklarheit. Oder ist es nicht unklar, wenn Liebig dem Schöpfer gegenüber von Naturgesetzen spricht? Das Naturgesetz ist der strengste Ausdruck der Nothwendigkeit, aber die Nothwendigkeit widerstreitet der Schöpfung.

Moleschott citirt zu seinen Gunsten eine Stelle von Du Bois-Reymond aus dessen Vorrede zu dem Werke über thierische Elektricität. Auch Du Bois-Reymond erklärt, wie Moleschott, die Lebenskraft für eine versteckte Ausgeburt des unwiderstehlichen Hangs zur Personification, der uns eingeprägt ist. In den Begriffen von Kraft und Materie, sagt er, sehen wir wiederkehren denselben Dualismus, der sich in den Vorstellungen von Gott und der Welt, von Seele und Leib hervordrängt. Es ist, nur verfeinert, immer noch dasselbe Bedürfniß, welches einst die Menschen trieb, Busch und Quell, Fels, Luft und Meer mit Geschöpfen ihrer Einbildungskraft zu bevölkern (S. 357—362):

Die Materie ist nicht wie ein Fuhrwerk, davor die Kräfte als Pferde nach Belieben angespannt, dann wieder abgeschirrt werden können. Ein Eisentheilchen ist und bleibt zuverlässig ein und dasselbe Ding, gleichviel ob es im Meteorstein den Weltkreis durchzieht, im Dampfwagenrade auf den Schienen dahinschmettert, oder in der Blutzelle durch die Schläfe eines Dichters rinnt. So wenig als in dem Mechanismus von Menschenhand, ist in dem letztern Falle irgend Etwas hinzugetreten zu den Eigenschaften jenes Theilchens, irgend Etwas davon entfernt worden. Diese Eigenschaften sind von Ewigkeit, sie sind unveräußerlich, unübertragbar. Es kann daher nicht länger zweifelhaft bleiben, was zu halten sei von der Frage, ob der von uns als einzig möglich erkannte Unterschied zwischen den Vorgängen der todten und belebten Natur auch wirklich bestehe. Ein solcher Unterschied findet nicht statt. Es kommen in den Organismen den Stofftheilchen keine neuen Kräfte zu, keine Kräfte, die nicht auch außerhalb derselben wirksam wären. Es gibt also keine Kräfte, welche den Namen von Lebenskräften verdienen. Die Scheidung zwischen der sogenannten organischen und der anorganischen Natur ist eine ganz willkürliche. Diejenigen, welche sie aufrecht zu erhalten streben, welche die Irrlehre von der Lebenskraft predigen, unter welcher Form, welcher täuschenden Verkleidung es auch sei, solche Köpfe sind, mögen sie sich dessen für versichert halten, niemals bis an die Grenzen ihres Denkens vorgedrungen.

Nach Mulder ist die Annahme einer Lebenskraft eben so absurd als wenn man annehmen wollte, daß bei einer von Tausenden gelieferten Schlacht eine einzige verschieden modificirte Kraft thätig wäre; eine Kraft, durch welche Kanonen und Gewehre abgeschossen würden, die Säbel dreinschlügen, die Lanzen stächen, Menschen und Pferde liefen und ständen, die Trompeten ertönten u. s. w. (S. 67):

Die Armee tritt als selbständiges Ganzes auf und gibt Erscheinungen; der Organismus, aus den verschiedensten Organen zusammengesetzt, liefert gleichfalls Erscheinungen. Leiten wir diese letztern aus einer einzigen verschieden modificirten Kraft ab, von einer Lebenskraft, so müssen wir auch, um consequent zu sein, eine Schlacht liefernde Kraft annehmen.

Dagegen bedient sich Eschricht dieses Gleichnisses gerade, um zu beweisen, daß es ein einheitliches Lebensprincip gibt. Muß denn, sagt er, eine Schlacht liefernde Kraft nicht in jeder Schlacht angenommen werden? Eine Schlacht besteht ja doch wol nicht in einem Gewühl von donnernden Kanonen, laufenden und stehenden Menschen und Pferden u. s. w. Alle dergleichen Einzelheiten würden ja eben nur ein Gewühl ausmachen, aber keine Schlacht; denn zum Begriffe einer Schlacht gehört so gut wie zum Begriffe eines segelnden Schiffs ein leitendes Princip, eine Idee, auf deren Durchführung das Ganze abgesehen ist. Wie in einem Concert die Composition das Wesentliche ausmacht, wie in der Schlacht der Schlachtplan, wie in den Bewegungen des segelnden Schiffs der richtig berechnete Curs, so macht nach Eschricht im Organismus die leitende Idee, die sich der Stoffe mit deren blinden Kräften bemächtigt und sie beherrscht, das Wesen des Lebens aus. Er kehrt darum den Mulder'schen Satz um und sagt (S. 81):

Leiten wir die Erscheinungen in einer Schlacht (oder in einem Concerte) aus einer einzigen verschieden modificirten Kraft ab, so müssen wir auch, um consequent zu sein, eine Lebenskraft annehmen. Wohlan! Das wollen wir denn nun auch und das müssen wir.

Auch Schultz-Schultzenstein ist ein Gegner der chemisch-physikalischen Erklärung des Lebens. Er greift die moderne Stoffwechsellehre von Liebig, Dumas, Boussingault heftig an (S. 47):

Nach diesen Theorien besteht der ganze Zweck des Lebens in weiter Nichts als in einem Verbrauch und Ersatz von Stoffen, in Verbrennung und Zufuhr von Brennmaterial, und der Lebensproceß wird als eine bloße Stoffstatistik dargestellt. In dieser Doctrin treten die größten chemischen Widersprüche als Beweismittel und die höchste physiologische Unkunde nicht selten als Geniestücke auf. Es ist hauptsächlich die Statistik des Kohlenstoffs und Stickstoffs, um welche sich die Verhandlungen in dieser Stoffwechsellehre drehen, wobei der menschliche Körper wie eine Dampfmaschine angesehen wird, in welcher der Magen die Esse und die Lunge den Schornstein bildet. Das Wesentliche des menschlichen Lebens wird hier in seinen Excrementen aus Lunge, Darm, Nieren gesucht, und davon werden alle sonstigen Functionen abhängig gemacht.

Der Unterschied des organischen Lebensprocesses von den chemischen und physikalischen Processen liegt nach Schultz-Schultzenstein wesentlich darin, daß die organische Wechselwirkung eine Wechselwirkung von Formelementen ist, während im chemischen Proceß sich nur Stoffelemente bewegen. Der Irrthum, daß man in chemischen Stoffen und demnach durch chemische Analyse des Körpers, das Leben zu finden gesucht, dieser große Irrthum schreibe sich noch aus den Zeiten der Alchemisten her und habe am meisten dazu beigetragen, daß Basilius Valentinus, Paracelsus, van Helmont, Sylvius sich in magische und mystische Ansichten, in astrologische Theorien verloren haben, indem sie aus dem Widerspruch, der zwischen anorganischen Stoffen und organischer Lebenskraft natürlich vorhanden ist, sich nicht herausfinden konnten. Dagegen sei es nun unsere Aufgabe, zunächst uns zum Bewußtsein zu bringen, daß der Lebenskraft und dem Lebensproceß auch eine lebendige Materie, die von der todten anorganischen Materie verschieden ist, zu Grunde liege, und zu zeigen, worin der Unterschied der organischen und anorganischen Materie beruht. Dieser Unterschied sei in nichts Anderm als in dem Gegensatz von Stoff und Form begründet (S. 32 fg.):

Das Substrat der anorganischen Natur ist formloser Stoff, das Substrat der organischen Natur ist das organisirte Formgebilde. Chemischer Stoff und organische Form bilden denselben Gegensatz, schließen sich gegenseitig absolut aus, wie Tod und Leben, und niemals ist das Leben an chemischen Stoff, an anorganische Materie gebunden. Dies lehrt die unmittelbare Naturanschauung; es ist die einfachste Empirie, die

man nur vor lauter antiker Theorie bisher nicht gesehen hatte. Niemals zeigt der chemische Stoff lebendige Eigenschaften; der Stoff hat keine Empfindung, keine Reizbarkeit, keinen Bildungstrieb; er hat nur chemische Verwandtschaften.

Für den Gegensatz von Stoff und Form, demzufolge das Wesen des Lebens nicht in Stoffelementen, sondern in einer eigenthümlichen, lebenskräftigen und lebensfähigen Form zu suchen ist, scheint außer den von Schultz-Schultzenstein angeführten Beweisen, die man in seinem Buche selbst nachlesen muß, auch schon das ganz einfache Factum zu sprechen, daß es dem Chemiker, trotz aller seiner Künste und seiner genauen Kenntniß der Stoffelemente aller festen und flüssigen Bestandtheile des lebendigen Körpers, doch bisher noch nicht gelungen ist, irgend ein lebendiges Wesen in seinen Tiegeln, Gläsern und Retorten durch bloße Stoffcombinationen hervorzubringen. Indessen hiergegen können die hartnäckigen Stoffwechsellehrer erwidern, die bisherige Unfähigkeit sei noch kein Beweis der absoluten Unmöglichkeit. Habe man auch bisher den Homunculus nicht zu Stande gebracht, so könne man ihn doch vielleicht zukünftig noch ein mal hervorspringen machen. In der That scheint sich Moleschott mit dieser Hoffnung zu tragen, denn er sagt (S. 350):

Die Aufgabe, welche von Laien so oft mit stolzer Zuversicht dem Naturforscher gestellt wird, die Aufgabe, den Homunculus zu machen, begründet gegen die Verwerfung der Lebenskraft auch nicht den Schatten eines Einwurfs. Wenn wir Licht und Wärme und Luftdruck ebenso beherrschen könnten, wie die Gewichtsverhältnisse des Stoffs, dann würden wir nicht nur viel öfter als jetzt im Stande sein, organische Verbindungen zu mischen, wir würden auch die Bedingungen zur Entstehung organisirter Formen erfüllen können.

Daß es bis jetzt verhältnißmäßig selten gelinge, organische Stoffe aus den Elementen oder wenigstens aus einfachen anorganischen Verbindungen aufzubauen, komme nur daher, daß wir noch in so wenigen Fällen die Lagerung der kleinsten Theilchen, die Anordnung des Stoffs, die Gruppirung der Elemente erkannt haben. Es fehle die Kenntniß der innern chemischen Verfassung. Moleschott tadelt Liebig, daß er gesagt, die Gesetze des Zerstörens ermitteln wir immer zuerst, aber es stehe dahin, ob wir die des Aufbauens jemals kennen

lernen werden. Umsomehr freut es ihn, daß Liebig an einer andern Stelle die Hoffnung ausgesprochen,

daß es uns gelingen wird, Chinin und Morphin, die Verbindungen, woraus das Eiweiß oder die Muskelfaser besteht, mit allen ihren Eigenschaften hervorzubringen:

ferner, daß Liebig glaubt, es könne

morgen oder übermorgen Jemand ein Verfahren entdecken, aus Steinkohlentheer den herrlichen Farbestoff des Krapps oder das wohlthätige Chinin oder das Morphin zu machen.

Und mehr als Glaube und Hoffnung, sagt Moleschott, ist die That. Die That aber ist die von Liebig und Wöhler geleistete Darstellung des Harnstoffs aus Cyansäure und Ammoniak.

Harnstoff ist freilich nur ein organischer Auswurfstoff, und von da bis zur Fabrikation einer Zelle mit einem Zellenkern, woraus ein organisches Individuum sich entwickelt, ist freilich noch eine weite Kluft. Indessen hat doch der künstliche Harnstoff das Vertrauen der Chemiker sehr gesteigert. Machte es doch schon vor etwa 20 Jahren viel Aufsehen, daß man durchs Schütteln einer Mischung von Eiweiß und Oel Kügelchen gebildet hatte, wovon jedes aus einer Eiweißhülle mit einem Oeltropfen bestand und somit einer Fettzelle auffallend ähnlich sah (vergl. Eschricht, S. 72). Es fehlte leider nur der verwünschte Zellenkern. Ja, eben nur der Kern! ruft Eschricht aus und sieht dies eben als einen Beweis an, daß das Leben mehr ist als ein bloßes Product des Stoffs. Gelange man auch, sagt er, endlich dahin, eine künstliche Zelle mit Zellenkern zu bilden! Neben der wirklichen Zelle mit ihrer Entwickelungsgeschichte wird diese künstliche immer noch gerade so nichtssagend daliegen wie eine „künstliche Ruine" neben den Trümmern eines antiken Gebäudes, und neben derselben Zelle mit ihrer bevorstehenden Entwickelung ebenso schal und leer, wie eine Puppe neben dem Kinde in der Wiege.

Die von der chemisch-physikalischen Schule zu ihren Gunsten behauptete generatio aequivoca (älternlose Zeugung) wird von Eschricht durch die Ergebnisse der neuern Forschungen über den Ursprung der Infusorien, der Eingeweidewürmer und der Schmarotzerinsekten ausführlich widerlegt und, gemäß dem omne vivum ex ovo Harvey's,

verworfen. Das oft unerklärliche Erscheinen gewisser Organismen an Stellen, wo die ihnen entsprechenden Lebensbedingungen sich finden, ist nach Eschricht durchaus noch kein Beweis, die Organismen seien aus diesen Bedingungen selbst hervorgegangen. Jedem Lebenstypus entspreche eine gewisse Combination der allgemeinen äußern Lebensbedingungen; es sei ihm aber auch Alles verliehen, um hinzugelangen, wo solche Combination sich vorfindet (S. 132):

Eine generatio aequivoca ist demnach gänzlich zu verwerfen. Leben hat nur aus gleichartigem Leben seinen Ursprung. Todte Stoffe mögen unter gewissen Umständen Formen annehmen, wodurch sie irgend einem einfachen Organismus ähnlich sehen, mögen Erscheinungen zeigen, die mit manchen Lebenserscheinungen vollkommen übereinstimmen, deshalb sind sie noch nimmermehr Organismen, nimmermehr lebend. Denn der Charakter des Lebens liegt nicht in einer einzelnen bestimmten Form, sondern vielmehr in einer Reihe von Formen und zwar sowol im Aeußern als auch überall im Innern; und der Charakter des Lebens liegt nicht in den vereinzelten Lebenserscheinungen, wovon auch gar keine den allgemeinen Naturgesetzen entzogen ist; auch nicht in dem Reichthume an diesen Erscheinungen, sondern einzig und allein in dem Plane, der sich in ihrem Auftreten ausspricht, und der für jede Thier- und Pflanzenart ein bestimmter ist, im „Lebenstypus", wie wir ihn genannt.

Die gegen die Behauptung der Abstammung eines jeden Thieres und jeder Pflanze aus einem gleichartigen Organismus sich erhebende Frage: woher denn aber die Stammältern? sind diese durch generatio aequivoca entstanden, warum soll dieselbe nicht auch jetzt noch möglich sein? — diese die ursprüngliche Schöpfung betreffende Frage beantwortet Eschricht dahin, daß es sich bei der Schöpfung nicht um das Hervorrufen neuer Individuen, sondern neuer Arten gehandelt habe. Aber auch diese brauche man nicht auf generatio aequivoca zurückzuführen. Anstatt anzunehmen, bei der Schöpfung seien Metalle und Erdarten plötzlich in Pflanzen und Thiere verwandelt worden, und daraus zu schließen, es müsse etwas Aehnliches auch noch heutzutage geschehen können, scheine es ihm richtiger, jedenfalls sich zu bestreben, das jetzt geltende Gesetz: „Leben entsteht nur aus gleichartigem Leben", auch auf die Vorwelt zurück in Anwendung zu bringen. Die Stammracen oder die Stammarten der jetzt lebenden Pflanzen und Thiere seien in den entsprechenden vorweltlichen zu

suchen. Wie die jetzt bestehenden Arten zu denen der nächst vorhergehenden Periode, so würden diese zu denen der frühern gestellt werden müssen (S. 135):

Sie werden mich aber nun vielleicht noch weiter hinaustreiben wollen, bis ich doch am Ende eingestehen müßte, daß die Organismen in den ältesten Schichten, worin deren noch vorkommen, jedenfalls doch aus den todten Stoffen entstanden seien. Dann aber würde die Reihe an mich kommen und ich würde fragen: „Woher denn die todten Stoffe selbst, woher Stoff und Raum und Zeit?“ Stehen wir lieber davon ab, über der Dinge ersten Anfang zu grübeln, den wir doch nun einmal ebenso wenig als die Ewigkeit zu fassen vermögen.

Während so Eschricht die Frage nach dem ersten Ursprunge der Organismen zuletzt durch die menschliche Unwissenheit abschneidet, findet Mulder gar keine Schwierigkeit in Beantwortung dieser Frage. Nach Mulder steht das omne vivum ex ovo Harvey's mit der generatio aequivoca im völligsten Einklange. Der Streit über die generatio aequivoca und epigenesis fällt nach seinen Begriffen ganz weg. Denn er versteht unter ovum ein organisches Molecul. Mulder sagt (S. 79—82):

Das Ei heißt in dem Sinne der Epigenetiker ein solcher Keim, woraus sich unter günstigen Umständen stets ein gleichartiges Individuum entwickelt. Die Vertheidiger der generatio aequivoca stellen sich im Wesentlichen die Sache nicht anders vor. Es sind hier organische Stoffe, also organische Molecule, welche sich zu etwas Anderm entwickeln und woraus endlich auch Individuen hervorgehen. Der Begriff des Eies schließt sich ganz eng an den eines organischen Moleculs an. Die Käsemilbe, die Schimmelpflanze auf faulenden Früchten sind solche aus organischen Moleculen gebildete Individuen, sind Resultate der in den Grundstoffen liegenden Molecularkräfte, so gut es die Samenthierchen sind. Kurz, die gewöhnlichen Eierchen von Pflanzen und Thieren sind nichts Anderes als organische Molecule, denen ähnlich, woraus alle organischen Stoffe bestehen. Sie sind Producte organischer Körper und unterscheiden sich also von den Keimen anderer, welche, wie es heißt, durch generatio aequivoca entstehen, weder der Zusammensetzung noch ihrer Natur nach.

Woher diese organischen Molecule ursprünglich selbst kommen, das bleibt freilich dabei unerklärt. Genug, der so auffallende Unterschied in Kraft und Form, den die organisirten Wesen von den unorgani-

sirten zeigen, kommt nach den Chemikern von der ursprünglich verschiedenen Anordnung, Lagerung, Zusammensetzung ihrer Stofftheilchen. Ueberhaupt sind diese drei: Stoff, Kraft und Form, dem chemischen Materialismus zufolge unzertrennlich. Moleschott sagt (S. 337):

Immer sehen wir eine verschiedene Lagerung der kleinsten Theilchen, Verschiedenheit in den Mischungsgewichten oder Verschiedenheit der Grundstoffe den Unterschieden der Form und der Eigenschaften zu Grunde liegen. Mischung, Form und Kraft sind unzertrennliche Merkmale des Stoffs, von denen jedes Glied die beiden andern mit Nothwendigkeit bedingt.

Die vom Krystall verschiedene Form und Kraft organischer Zellen ist nach Mulder nur daraus zu erklären, daß in jenem andere Molecularkräfte thätig sind als in diesen, nicht aber aus der Uebertragung einer Lebenskraft auf den Stoff. Kräfte lassen sich nach ihm überhaupt nicht mittheilen, wol aber wecken. Die magnetischen Erscheinungen erläuterten dies zur Genüge. Der Stahl besitzt, ohne magnetisirt zu sein, magnetische Kräfte; sie schlummern, d. h. sie haben sich in ein solches Gleichgewicht gesetzt, daß sie nicht mehr nach außen wirken. Sie bestehen indeß, sie haften in den Moleculen des Eisens. Potenziren wir ein Stück Stahl, so wecken wir was darin verborgen lag, wir trennen das Verbundene. Ebenso nun wecken die Pflanzen Kräfte in den Elementen der Kohlensäure, des Wassers und Ammoniaks, wenn diese Stoffe aufgenommen und auf mannichfache Weise zu Säuren, Basen, indifferenten Stoffen, Harzen, Fetten, flüchtigen Oelen u. s. w. verbunden werden. Mulder fügt alsdann hinzu (S. 67—73):

Wer hierin etwas Anderes als Molecularkräfte erblickt, sieht mehr als da besteht; dies ist eine ganz gewöhnliche Art der chemischen Thätigkeit, nicht verschieden von der, wie im unorganischen Reiche neue Verbindungen zustandekommen; nur die Umstände sind verschieden. Mit dem Einflusse gewisser Stoffe, der Temperatur, der Feuchtigkeit, des Lichts u. s. w. wechseln auch die Kräfte der Elemente. Deshalb gehen aus Schmelztiegeln und Retorten andere Stoffe hervor als aus den Organen der Pflanzen, die aus Kohlensäure und Wasser Cellulose und Sauerstoff erzeugen. Jede Absonderung, jede Erzeugung neuer Stoffe, eine Folge der Molecularkräfte, kann nur von Molecularkräften ausgehen; mit andern Worten: die Organe, welche aus den genannten Stoffen eine neue Verbindung hervorbringen, das chemische Gleichgewicht stören und dafür ein neues herstellen, vermögen dies nur durch ihre chemischen Kräfte, durch

die chemische Tension ihrer Elemente. Wo wir in der organischen Natur Kraftäußerungen finden, da gibt es Stoffe, welche Molecular- oder chemische Kräfte besitzen. Die Nerven selbst, diese merkwürdigen Gebilde, bestehen aus keinen andern Grundstoffen, als den gewöhnlichen der organischen Natur; es ist also keinem Zweifel unterworfen, daß die Molecularkräfte in Rücksicht auf den Stoffwechsel die Hauptrolle im Organismus spielen, und daß für den Ursprung dieser Molecularkräfte keine allgemeine, keine Lebenskraft anzunehmen ist, dem sich auch die reine Naturlehre widersetzt, nach welcher Nichts in die Natur gebracht, sondern Alles aus ihr herausgefunden werden muß.

Dagegen weisen nun aber die Teleologen auf die constante individuelle Einheit der zweckmäßigen Organismen hin. Eschricht sagt (S. 81—85):

Wenn ihr auch jede einzelne Lebenserscheinung nach rein physikalischen Gesetzen erklären könnt, so bleibt Eins dabei immer noch unerklärt, und zwar das Allerwesentlichste, nämlich die unerfaßliche Harmonie aller Theile und aller Erscheinungen, die durchaus vollkommene Zweckmäßigkeit derselben zur Erhaltung des Individuums und der Gattung. Ja in den lebenden Organismen springt die Erreichung eigener Zwecke noch unendlich viel deutlicher in die Augen als in allem menschlichen Treiben und Wirken und allen daraus hervorgehenden Werken. Der Schiffer weiß sein Schiff zu steuern gegen Wind und Strom; doch wie viel sicherer steuert der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft seinen Curs! Wie blitzschnell folgt überhaupt die Bewegung der Willkür und schließt sich das Auge unwillkürlich dem drohenden Körper! Halten wir einmal ein Kunstwerk und ein Organ, beide mit einem und demselben Plane, gegeneinander, z. B. ein dioptrisches Instrument und das Auge irgend eines Wirbelthiers. In jenem wie in diesem gilt es, von jedem vorliegenden äußern Punkte das Licht so in einem entsprechenden Punkte des Hintergrunds zu sammeln, daß daraus ein genaues Bild der vorliegenden Gegenstände entsteht, und in beiden ist dies durch Anwendung einer durchsichtigen Linse erreicht worden, die zunächst am Kreisrande von einem dunkeln Ringe gedeckt wird. Der Optiker muß sich seine Linse aus Glas schleifen, durch und durch von gleicher Dichtigkeit und Härte; im Auge ist sie aus einem krystallklaren Stoffe dermaßen gebaut, daß sie nach dem Kerne hin allmälig härter wird, ein ungemein großer für die menschliche Kunst ganz unerreichbarer Vortheil! Und nun gar jener dunkle Ring, das sogenannte „Diaphragma“ der Optiker! Durch Zufall — was eben nur bedeutet, durch die blinden Kräfte der Stoffe an und für sich — können Formen entstehen, die mit denen der organischen Körper eine gewisse Aehnlichkeit

haben. Auch können umgekehrt manche Organe eine entfernte Aehnlichkeit mit den Formen haben, welche die mineralischen Stoffe durch ihre eigenen blinden Kräfte annehmen. Die Zähne mancher Thiere sind nicht nur steinhart, sondern auch oft ebenso eckig, spitz und scharf wie nur irgend ein Krystall, doch haben auch noch diese ihre Formen gar keine Analogie mit denen der Mineralien. Sie sind nicht scharf und eckig durch die anorganischen Stoffe, die sie enthalten; denn sie wurden es bereits, während sie noch als Keime überaus weich, mit anorganischen Stoffen gar nicht geschwängert waren. Scharf und eckig wurden sie eben nur, weil sie ihrer Bestimmung nach im Dienste des Organismus scharf und eckig *sein sollten*. Also anstatt den Organismus nur für eine Anhäufung von selbständigen Zellen, diese nur für eine Art von Krystallen anzusehen, die aus den blinden Kräften der Stoffe hervorgegangen wären, ist derselbe vielmehr als Gesammtausdruck einer einheitlichen Idee, eines Plans, eines Zwecks zu betrachten.

Die teleologische Physiologie räumt zwar ein, daß sich der lebende Körper den allgemeinen Naturgesetzen nicht gänzlich entziehen könne. Sie stellt nicht in Abrede, daß unser Körper, um nicht zu fallen, gehörig im Schwerpunkte unterstützt sein muß; daß er von einem spitzigen Körper durchbohrt, von einem gewaltsam drückenden zerquetscht werden kann; daß ihn die kalte Luft kalt, die heiße heiß macht. Aber sie führt zum Beweise eigenthümlicher Lebenskraft an, daß sich der lebende Körper in allen dergleichen Verhältnissen ganz anders zeigt als der todte. Zwar, sagt Eschricht, muß unser Körper um nicht zu fallen, gehörig im Schwerpunkte unterstützt sein, wie ganz von selbst nimmt er aber auch bei jeder Gelegenheit die dazu nöthigen Stellungen an. Der lebende Körper fällt nur bei ganz außergewöhnlichen Umständen, während der Leichnam kaum aufrechtzuhalten ist. Wunden und Quetschungen können wir allerdings erhalten, wie verschieden ist aber alsdann das Verhältniß der lebenden Theile von dem der todten! Sowie die erste Blutung vorüber ist, tritt eine Reihe von Erscheinungen ein, die immer offenbar eine Heilung bezwecken und gewöhnlich sie auch erreichen. Die kalte Luft kann uns kalt, die heiße heiß machen, jedoch behält unser Körper in der Kälte wie in der Hitze, wenn von den äußersten Graden abgesehen wird, durchgehend denselben Wärmegrad zwischen 29 — 30° R. Auch sehen wir, wie durchaus verschieden die Thier- und Pflanzenkörper sich vor und nach dem Augenblicke des Sterbens zu der ge-

meinsamen Einwirkung von Wärme, Luft und Wasser verhalten; — der Chemismus des Lebens ist ja offenbar ein ganz anderer, als der der todten Stoffe; und betrachten wir endlich den organischen Bau selbst, die ganze Mannichfaltigkeit von Gebilden in den Organismen überhaupt, welche ja durchgängig blos Erzeugnisse des Lebens sind, wer wollte da an einer bildenden Kraft derselben zweifeln? (Vergl. Eschricht, S. 51—53.)

Nachdem ich die streitenden Parteien bisher ohne Unterbrechung habe gegen einander auftreten lassen, wird man jetzt leicht erkennen, um was es sich bei diesem ganzen Streite eigentlich handelt. Es kehrt in ihm nur der alte Gegensatz wieder zwischen den wirkenden Ursachen und den Zweckursachen (causae efficientes und causae finales). Der chemisch-physikalischen Erklärung zufolge ist das Leben nur ein Resultat der blindwirkenden im Stoff liegenden Kräfte; die Organismen sind trotz ihrer so bewunderswürdigen Zweckmäßigkeit doch nur ein reines Naturspiel, ein zweckloses Naturereigniß, wie das Anschießen von Krystallen. Der teleologischen Erklärung nach hingegen reichen die blindwirkenden Ursachen nicht hin zur Deutung des Lebens und der wunderbaren Zweckmäßigkeit der Organismen; es ist vielmehr nothwendig, eine den Stoff beherrschende, ihm ihr Gepräge aufdrückende, ihn mit seinen blinden Kräften in Dienst nehmende Zweckursache, eine Idee, einen Urtypus anzunehmen.

Es ist dies ungefähr derselbe Gegensatz, wie wenn Zwei eine Uhr erklären sollten und der Eine behauptete: Die Uhr ist Resultat aus der Zusammensetzung und Form ihrer stofflichen Theile; der Andere hingegen erwiderte: Diese Form und Zusammensetzung der stofflichen Theile ist Nichts, was sich von selbst machte, sondern ist selbst nur Resultat einer den Stoff bildenden und zusammensetzenden Idee, der Uhridee.

Man ersieht aus dem Angeführten leicht, welche wichtige Fragen durch diesen Streit zwischen der chemisch-physikalischen und der teleologischen Deutung des Lebens berührt werden. Es hängt damit unter andern die Unsterblichkeitsfrage aufs engste zusammen. — Sehr leicht und bequem machen sich die Entscheidung dieses Streits die gläubigen oder doch gläubig scheinen wollenden Physiologen, welche sich die Entstehung der lebendigen Organismen ganz ebenso denken, wie die Entstehung eines menschlichen Kunstwerks, z. B. einer Uhr. Sowie zur Uhr

Dreierlei erfoderlich ist, der Stoff, aus dem sie gemacht, die Uhridee, die diesem Stoffe eingeprägt wird, und der Uhrmacher, der die Uhridee aus seinem Kopfe in den Stoff überträgt; ganz ebenso verhält es sich nach Jenen mit dem lebendigen Organismus. Volkmann z. B. (in dem Artikel „Gehirn" in Wagner's „Handwörterbuch der Physiologie") erklärt sich in diesem Sinne gegen die Identification von Seele und Gehirn. Gott prägte nach ihm in den Stoff des Gehirns die Idee der Seele ein, wie er in den Stoff des ganzen Organismus die Idee des Lebens einprägte.

„Gott faßte den Gedanken des Lebens und der Gedanke wurde zur Wirklichkeit an der Materie. Ohne die Materie wäre das Leben nur ein Mögliches, welches im göttlichen Gedanken, ohne sich zu offenbaren, verschlossen läge. Zerfällt der Organismus, so verschwindet das Leben aus der Wirklichkeit, aber die Idee desselben verbleibt in Gott und kann an der Materie von neuem verwirklicht werden. Auch das Seelenleben bedarf zu seiner Verwirklichung der Materie. Die Substanz, an welcher es die concrete Form gewinnt, ist das Gehirn, und mit der Zerstörung desselben hört ihre Offenbarung in dieser ihrer bestimmten Form auf. Ihr ideeller Inhalt aber ist nichts Vergängliches und vergeht mit dem Tode des Gehirns so wenig, als die Idee eines Thieres mit dem Tode des Individuums. Nach dem Vorausgeschickten wäre die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Gehirns zunächst nur ein Aufgehobenwerden im Gedanken Gottes, aber die Möglichkeit der Wiedergeburt derselben in einem neuen Leben bleibt unbestritten."

Daß solcher theologischen Teleologie gegenüber, die wesentlich nicht verschieden ist von dem Biblischen: Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm einen lebendigen Odem in seine Nase, und also ward der Mensch eine lebendige Seele (1. Mos. 2, 7), der chemische Materialismus in seinem Rechte ist, wenn er sagt, es komme Nichts von außen in die Natur hinein, sondern Alles von innen heraus, das wird gewiß kein aufrichtig Denkender leugnen. Aber Unrecht hat der Materialismus, wenn er mit jener falschen, theologischen, die Werke der Natur wie menschliche Machwerke betrachtenden Teleologie, überhaupt alle Teleologie verwerfen zu müssen meint. Die Zweckmäßigkeit der Organismen läßt sich ein mal nicht wegdisputiren, sie fodert eine Erklärung, und diese wird bei gänzlicher Verleugnung aller Zweckursachen wol schwerlich ge-

lingen. Andererseits aber ist es ebenso wahr und gewiß, daß man sich die Zweckmäßigkeit in die lebendigen Organismen nicht wie in todte Machwerke als von außen, durch den Verstand eines Fabrikanten hineingelegt zu denken habe. Diese beiden scheinbar entgegengesetzten Foderungen, der Annahme eines zweckmäßig bildenden und doch nicht eines von außen hinein, sondern von innen heraus gestaltenden Princips, müssen also auf gleiche Weise befriedigt werden, denn sie machen beide gleich starken Anspruch auf Anerkennung.

Diese doppelte Foderung nun ist erfüllt in dem Systeme Arthur Schopenhauer's, welches die Organismen als Willenserscheinungen auffaßt und zwar nicht als Erscheinungen eines ihnen fremden äußerlichen Willens, sondern desselben Willens, der sich in ihnen während ihres ganzen Lebens kundgibt. Er sagt („Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 334):

> Derselbe Wille, welcher den Elefantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, ist es auch, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände anticipirend.

Aehnlich sagt Burdach („Physiologie", II, 710):

> Das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in sich aufnehmen will: aus dem Gefäßsystem sprossen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt und das in ihm begonnene Leben sich vervielfältigen will.

Schopenhauer, dieser ebenso scharf- als tiefsinnige Philosoph, hat das Problem der Physiologie, die Vereinigung der wirkenden mit den Zweckursachen bei Erklärung des organischen Lebens, wirklich gelöst. Er konnte es aber auch, weil ihm Kant in der „Kritik der teleologischen Urtheilskraft" bereits dazu den Grund gelegt hatte und weil er nicht, wie die andern modernen Physiologen und Philosophen, von diesem felsenfesten Grunde abwich und daneben auf Sand baute.

Die Hauptstellen bei Schopenhauer für das hier in Rede stehende Problem sind das Capitel „Vergleichende Anatomie" in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" und das Capitel „Zur Teleologie" im zweiten Bande der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung". Die sich unwiderstehlich aufdringende Foderung, bei Erklärung der lebendigen Organismen von Zweckursachen auszugehen und doch

jene eben nicht wie menschliche Machwerke, also die Zweckursachen nicht als etwas dem Stoff Aeußerliches von außen her, aus dem göttlichen Verstande in die Materie Uebertragenes anzusehen, diese beiden entgegengesetzten Foderungen der Teleologie und des Materialismus sind durch die Schopenhauer'sche Lösung des Problems vollständig befriedigt. In ihr kommt ebenso die materialistische Erklärung aus innerlichwirkenden, wie die teleologische aus Zweckursachen zu ihrem Rechte. Die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, sagt Schopenhauer, die offenbare Absichtlichkeit in allen Theilen des thierischen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht blinde Naturkräfte, sondern ein Wille thätig gewesen sei, als daß es je hätte im Ernst verkannt werden können. Nun aber konnte man das Wirken eines Willens sich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen geleitetes. Denn man hielt Wille und Erkenntniß für schlechthin unzertrennlich, ja sah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntniß an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntniß ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntniß aber, die als solche wesentlich nach außen gerichtet ist, bringt es mit sich, daß ein mittels derselben thätiger Wille nur nach außen, also nur von einem Wesen auf das andere wirken kann. Deshalb suchte man den Willen, dessen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man diese fand, sondern versetzte ihn nach außen und machte das Thier zum Product eines ihm fremden, von Erkenntniß geleiteten Willens, welche Erkenntniß alsdann eine sehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff gewesen sein, und dieser der Existenz des Thieres vorangegangen und mitsammt dem Willen, dessen Product das Thier ist, außer ihm gelegen haben mußte. Demnach hätte das Thier früher in der Vorstellung als in der Wirklichkeit existirt. Dies ist die Basis des Gedankengangs, auf welchem der physiko-theologische Beweis beruht. Aber, wie Schopenhauer weiter beweist, der Wille, dessen Erscheinung jede Thierspecies ist und der die Gestalt und Organisation derselben nach Maßgabe der Umstände bestimmt, ist nicht aus der Erkenntniß hervorgegangen und diese mitsammt dem Thier dagewesen, ehe dessen Wille sich einfand als ein bloßes Accidenz, ein Secundäres, ja Tertiäres; sondern der Wille ist das Erste, das Wesen an sich: seine Erscheinung (bloße

Vorstellung im erkennenden Intellect und dessen Formen Raum und Zeit) ist das Thier, ausgerüstet mit allen Organen, die den Willen unter diesen speciellen Umständen zu leben, darstellen. Zu diesen Organen gehört auch der Intellect, die Erkenntniß selbst, und ist, wie das Uebrige, der Lebensweise jedes Thieres genau angemessen. („Ueber den Willen in der Natur", S. 43 fg., wo auch Beispiele zum Belege aufgeführt sind.) Sodann:

Unsere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir sie im Sinne unserer Werke betrachten. Bei diesen ist zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei; sodann liegen zwischen diesen beiden selbst noch zwei Andere: erstlich das dem Willen an sich fremde Medium der Vorstellung, durch welches der Wille, ehe er sich hier verwirklicht, hindurchzugehen hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll, welcher er widerstrebt, weil er schon einem andern Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, angehört: er muß also erst überwältigt werden und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen sein mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur, welche nicht wie jene eine mittelbare, sondern eine unmittelbare Manifestation des Willens sind. Hier wirkt der Wille in seiner Ursprünglichkeit, also erkenntnißlos: der Wille und das Werk sind durch keine sie vermittelnde Vorstellung geschieden: sie sind Eins. Und sogar der Stoff ist mit ihnen Eins, denn die Materie ist die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier die Materie von der Form vollkommen durchdrungen: vielmehr aber sind sie ganz gleichen Ursprungs, wechselseitig nur für einander da und insofern Eins. Daß wir sie auch hier, wie beim Kunstwerk, sondern, ist eine bloße Abstraction. Die reine absolut form- und beschaffenheitslose Materie, welche wir als den Stoff des Naturproducts denken, ist blos ein ens rationis und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunstwerks hingegen ist die empirische, mithin bereits geformte Materie. Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturproducts; Diversität beider des Kunstproducts. Weil beim Naturproduct die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form ist, sehen wir auch empirisch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten: in der Krystallisation, in vegetabilischer und animalischer generatio aequivoca. („Ueber den Willen in der Natur", S. 39 fg.)

Der Sinn der Lehre Kant's, daß die Zweckmäßigkeit erst vom reflectirenden Verstande in die Natur gebracht wird, der demnach ein

Wunder anstaunt, das er selbst geschaffen hat, wird einem erst durch die Schopenhauer'sche Ausführung und Begründung, die man in den beiden erwähnten Capiteln selbst nachlesen muß, vollständig klar. Man gewinnt die Ueberzeugung, daß das wahre Wesen jeder Thiergestalt ein außer der Vorstellung, mithin auch ihren Formen, Raum und Zeit, gelegener Willensact ist, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt.

Erfaßt nun aber unsere Anschauung jene Gestalt, und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres, so tritt an das Licht der Erkenntniß, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch ihren Gesetzen gemäß sich darstellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes Willensacts, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, erscheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und Nacheinander von Functionen, die aber dennoch sich darstellen als genau verbunden durch die engste Beziehung aufeinander zu wechselseitiger Hülfe und Unterstützung, als Mittel und Zweck gegenseitig. Der dies so apprehendirende Verstand geräth in Verwunderung über die tief durchdachte Anordnung der Theile und Combination der Functionen, weil er die Art, wie er die aus der Vielheit sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entstehung dieser Thierform unwillkürlich unterschiebt (a. a. O.).

Wer dieses versteht — man kann es aber nur dann gründlich verstehen, wenn man Kant und Schopenhauer gründlich studirt — für den fällt die Schwierigkeit weg, das **blinde**, d. h. erkenntnißlose Wirken der Natur als ein **zweckmäßig** bildendes zu denken und den Consensus der **wirkenden** mit den **Zweckursachen** zu begreifen. Erläutern kann man sich das blinde und doch zugleich zweckmäßige Wirken der Natur an den Instincten und Kunsttrieben der Thiere, über welche Schopenhauer ebenfalls ein höchst lesenswerthes Capitel geschrieben hat („Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 27), worin er zeigt, wie Wesen mit der größten Entschiedenheit und Bestimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten können, ohne ihn zu erkennen, ja ohne eine Vorstellung von ihm zu haben. Und was zweitens die wunderbare Conspiration der wirkenden mit den Zweckursachen betrifft oder, wie es Kant nennt, das Zusammentreffen des Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, so findet diese ihre Erklärung darin, „daß beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseit dieser

Differenz haben, im Willen als Ding an sich" (a. a. O. S. 337). Nur aus dieser gemeinschaftlichen Wurzel läßt es sich erklären, daß die αἰτία ἐξ ἀνάγκης (wie Aristoteles die wirkende Ursache nennt) mit der αἰτία χάριν τοῦ βελτίονος (der Zweckursache) so wunderbar zusammenstimmt, daß das Nothwendige als das Beste und das Beste als das Nothwendige erscheint.

Die Polemik der chemisch-physikalischen Materialisten gegen eine einheitliche, zweckmäßig bildende Lebenskraft oder Lebensidee oder, wie es Schopenhauer genannt hat, Willen zum Leben, scheint nur dann gerechtfertigt, wenn man seinen Blick einseitig auf die wirkenden Ursachen heftet, denn diese zerfallen allerdings in eine Vielheit. Jedenfalls muß man zugeben, daß die Lebenskraft keine Ausnahme von dem Gesetze macht, dem alle andern Kräfte der Natur unterworfen sind, nämlich der Anregung, Anfachung, des Impulses von außen zu bedürfen. Ohne Luft, Licht, Wärme, feste und flüssige Nahrungsstoffe gelangt kein lebensfähiger Keim ins wirkliche Leben und kann sich in diesem nicht erhalten. Insofern hat also Liebig Recht, wenn er sagt (S. 338):

> Alle Eigenthümlichkeiten der Körper, alle ihre Eigenschaften sind durch das Zusammenwirken mehrer Ursachen bedingt, und es ist die Aufgabe der Naturforschung, das Verhältniß zu ermitteln, welches jede einzelne Ursache an der Erscheinung nimmt.

Und ebenso hat Lotze Recht, wenn er (in seinem Artikel „Leben, Lebenskraft" in Wagner's „Handwörterbuch der Physiologie") sagt:

> Wir haben unbedingt jede Theorie vom Leben zu verwerfen, welche uns eine Ursache desselben anzugeben verspricht. Wie man auch ein solches Realprincip des Lebens bestimme, ob als Lebensmaterie, Lebensgeist, Lebenskraft, Seele, Trieb oder als Lebensprincip überhaupt: nie wird sich daraus das Geringste folgern lassen, wenn man nicht dem Satz der vielen Ursachen sein Recht gibt und noch die andern Ursachen hinzusucht, welche jenes überall gleiche Princip durch ihre Verschiedenheit zu verschiedenen Wirkungen bringen.

Aber nie ist es auch den Lebenskraftlehrern eingefallen zu leugnen, daß die Lebenskraft, so gut wie jede andere Kraft, der Anregung von außen bedarf. Sogar Schultz-Schultzenstein, der die Lebenskraft in den organischen Lebensproceß auflöst und diesen als Selbster-

regung bezeichnet, kann doch nicht umhin von einer Erweckung der Selbsterregung zu sprechen (§. 18): „Die Zeugung geschieht durch Erweckung der Selbsterregung, der Tod ist die Erschöpfung derselben"; was nur insofern sonderbar klingt, als eine von außen erweckte Selbsterregung eben keine Selbsterregung mehr ist.

Jedes Phänomen der Natur ist Product, ist Resultat aus vielen zusammenwirkenden Factoren, und das Phänomen des Lebens macht hiervon keine Ausnahme. Die Ableitung der Organismen aus einer ursprünglichen einheitlichen Lebenskraft will also nicht sagen, daß sie aus dieser allein, ohne äußere mitwirkende Ursachen zu erklären seien, sondern nur soviel, daß die äußern Ursachen hier unter dem Einfluß einer eigenthümlichen, sie beherrschenden Kraft stehen. Denn das kann doch auch der verstockteste Materialist nicht leugnen, daß Licht, Luft, Elektricität, Wärme u. s. w. auf organische Stoffe ganz anders wirken als auf unorganische. Mulder sagt (S. 396 fg.):

Kein Krystall vermag die Function eines zusammengesetzten Organs, selbst nicht ein mal die einfache Verrichtung einer Zelle zu übernehmen, nämlich Verbindungen hervorzubringen, welche befähigt sind, Zellenform anzunehmen.

S. 398:

Sind die Lebenserscheinungen eine Reihe von Folgen, Folgen von eigenthümlichen Zuständen (der Zusammensetzung und der Formen) der Körper, so muß eine Grundursache vorhanden sein, deren erste Wirkung sich nothwendig offenbart nicht in der Erfüllung einer Function — denn diese ist erst spätere Folge —, sondern in der Hervorbringung gewisser Formen, welche wir als nothwendige Bedingung für die Functionen anerkennen. Es muß daher, wo bestimmte Formen erzeugt werden sollen, die erste Ordnung der Molecule schon den Keim jener Formen einschließen, mit andern Worten: die erste durch Gruppirung der Molecule entstandene wahrnehmbare Form muß dem Zwecke jener Gruppirung entsprechen und danach zu der später zu vollbringenden Function des Organs in ähnlicher Beziehung stehen, wie die Function mit dem ganzen Leben des Individuums harmonirt.

Man sieht also, wie selbst die Chemiker trotz ihrer Polemik gegen die Lebenskraft sich des Gedankens der Zweckursache nicht erwehren können. Mulder sagt geradezu (a. a. O.):

Muß sich nicht auch die Form der Bausteine und der andern Materialien nach der Beschaffenheit und dem Zwecke des Gebäudes richten, welches daraus zusammengesetzt werden soll?

S. 399:

Mit ganz allgemeinen Gesetzen erklärt man keine besondere Reihe von Erscheinungen, nicht die Unterschiede zwischen Leben und Nichtleben.

S. 416:

Aus einer Pflanzenzelle entsteht niemals ein animalisches Gewebe und umgekehrt aus einer thierischen Zelle kein vegetabilisches Gewebe, denn sie sind aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt.

Aus diesen und ähnlichen Eingeständnissen der Chemiker folgt aber, daß der Streit zwischen ihnen und den teleologischen Physiologen im Grunde genommen ein Wortstreit ist. Denn Jene wie Diese sehen sich genöthigt, zur Erklärung der Organismen in ihrem Unterschiede von den Gebilden der unorganischen Natur ein von den Kräften der unorganischen Natur unterschiedenes Princip anzunehmen. Hierin stimmen also Beide überein. Die Differenz zwischen Beiden läuft nur darauf hinaus, daß die Chemiker dieses unterschiedene Princip anders nennen als die Teleologen. Jene nennen es organische Molecularkraft, Diese hingegen Lebenskraft, zwei verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, wie überhaupt Stoff und Kraft nur zwei verschiedene Ausdrücke sind für eine und dieselbe Sache. Was sich innerlich als Kraft kundgibt, erscheint äußerlich als Stoff und umgekehrt. Denn, wie Schopenhauer richtig gelehrt hat, der Stoff, die Materie ist die Sichtbarkeit der Kraft oder, was Dasselbe ist, die erscheinende Kraft. Einer andern Kraft entspricht darum ein anders geformter Stoff und umgekehrt. Der Krystall ist die sichtbar gewordene Krystallkraft, der Organismus die sichtbar gewordene Lebenskraft. Und wie der ganze Organismus Ausdruck der Lebenskraft oder besser des Willens zum Leben ist, so ist jedes einzelne Organ Ausdruck eines besondern Triebes der Lebenskraft oder des Lebenswillens. Das Auge ist die erscheinende Sehkraft, das Gehirn die erscheinende Erkenntnißkraft. Diejenigen Teleologen haben daher Unrecht, welche sich die Organe in demselben Verhältniß zu ihren Functionen denken, wie man sich sonst im gewöhnlichen

Leben äußere Instrumente zu dem Gebrauch denkt, den man von ihnen macht. Der Schmied z. B. kann ohne Hammer und Ambos nicht arbeiten, diese sind die conditio sine qua non seiner Arbeit; aber er besteht für sich und unabhängig von seinen Werkzeugen, und wenn ihm diese zertrümmert werden, so wird er damit nicht selbst zertrümmert. Der größte Violinvirtuos kann ohne Violine Nichts machen; aber wird ihm die Violine zerbrochen, so wird er damit nicht selbst zerbrochen. Ebenso nun denken sich Jene die Seele im Verhältniß zum Gehirn und meinen damit die Unsterblichkeit der Seele gerettet zu haben. Zerschmetterst du mir auch das Gehirn, sagen sie, so kannst du mir doch die Seele nicht zerschmettern; denn meine Seele braucht zwar das Gehirn und kann ohne dasselbe Nichts anschauen, Nichts erkennen, aber sie ist nicht selbst das Gehirn. Sie denken sich also die Seele zum Gehirn nicht anders als wie den Geiger zur Geige. Da haben denn freilich Diejenigen Recht, welche wie Moleschott (in dem Capitel „Der Gedanke") die Identität von Seele und Gehirn nachweisen. Mit der Geige ändert sich zwar nicht der Geiger, wol aber ändert sich mit dem Gehirn die Seele. Wenn z. B. in beiden Halbkugeln eine Entartung stattfindet, dann braucht dieselbe häufig nur einen beschränkten Raum einzunehmen, um Schlafsucht, Geistesschwäche oder vollständigen Blödsinn zu erzeugen. Der Irrwahn, der sich in wilden Reden austobt, ist Ausdruck der Hirnkrankheit. Es ändert sich aber nicht blos die Thätigkeit der Seele mit der veränderten Mischung des Gehirns, sowie umgekehrt die Mischung des Gehirns mit der veränderten Thätigkeit, sondern auch schon der Bau des Gehirns in den verschiedenen Thiergattungen und Menschenracen entspricht den verschiedenen Stufen des Seelenlebens. Unter den Thieren sind diejenigen, welche im Naturzustande gesellig leben, wie die Robben, Elefanten, Pferde, Rennthiere, Ochsen, die Schafe und Delphine, ausgezeichnet durch die große Anzahl ihrer Hirnwindungen. Vor dem Hirn der Affen ist das des Menschen ausgezeichnet durch die Größe seines Stirnlappens. Je höher die Affen stehen, desto mächtiger ist der Stirnlappen entwickelt. Beim Menschen ist das kleine Gehirn vollständig überdeckt von den Halbkugeln des großen Gehirns. Je höher ein Thier in der Thierreihe steht, je mehr es sich durch seine Entwickelung dem Menschen

nähert, desto vollständiger bedeckt das große Gehirn das kleine. Das Gehirn des Ochsen ist von dem des Menschen in seinem Bau sehr wesentlich verschieden. Beim Menschen ist ein sehr kleines Gehirn häufig mit Geistesschwäche oder Blödsinn verbunden. Eine hohe, freie Stirn, die einer mächtigen Entwickelung des Stirnlappens entspricht, verräth den großen Denker. (Vergl. Moleschott in dem Capitel „Der Gedanke", wo noch eine Menge Beispiele zum Beweise für die Identität von Seele und Gehirn angeführt sind.)

Dagegen behaupten nun zwar die spiritualistischen Physiologen, das Gehirn sei nicht die Seele selbst, sondern nur die conditio sine qua non, nur die Bedingung, nur das Organ, ohne welches die Seelenthätigkeit sich nicht äußern könne. So sagt z. B. F. W. Hagen in seinen „Psychologischen Untersuchungen, Studien im Gebiete der physiologischen Psychologie" (Braunschweig 1847) gleich in der ersten Abhandlung: „Was physiologische Psychologie sei", die Selbständigkeit des Seelenlebens müsse vor Allem erst anerkannt sein, ehe tiefer dringende Studien über dasselbe Erfolg, ja ehe sie nur einigen Reiz gewähren können. S. 6 fg.:

Wer das Hirn (allein oder auch sammt dem Blut) für den zureichenden Grund alles Denkens und Wollens erklärt und diesen Schluß blos auf Thatsachen der Pathologie trotz der vielfach negativen Aussprüche derselben stützt, thut in der That nichts Anderes als Derjenige, welcher daraus, daß Blähungen öfters Respirationsnoth hervorrufen, den unumstößlichen Schluß ziehen wollte, daß die Gedärme oder die Bauchmuskeln oder das Zwerchfell den ganzen vollständigen Grund des Athmens enthielten. Wie dieser die Lunge und den Thorax, so ignorirt jener die Seele.

Aber dieses Gleichniß hinkt gewaltig. Die Lunge und der Thorax werden darin mit der Seele, statt mit dem Gehirne, in Parallele gestellt, also materielle Organe mit einem immateriellen Principe verglichen. In Wahrheit ist das Gehirn ebenso der erscheinende oder in die Sichtbarkeit getretene Erkenntnißtrieb, wie die Lunge der erscheinende oder sichtbar gewordene Athmungstrieb. Seele und Gehirn sind also nur zwei verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, wie Kraft und Stoff überhaupt. Die Ansicht von dem Gehirn als einem blos äußerlichen Werkzeug der Seele ist veraltet.

Aus der gewonnenen Erkenntniß der wesentlichen Identität von Stoff und Kraft, von wirkenden und Zweckursachen ergibt sich, daß der ganze Streit zwischen der chemisch-physikalischen und der teleologischen Schule nur aus dem einseitigen Festhalten des einen von beiden Ausdrücken einer und derselben Sache entsprungen ist. Ich kehre, um dieses zu erläutern, hier am Schluß zu dem gleich anfangs aufgestellten Gleichniß von der Flöte zurück. Wenn der eine der beiden Streitenden sagt: Weil die Flöte aus diesem Stoff gemacht ist und der Stoff in ihr diese Form und Zusammensetzung erhalten hat, besitzt sie das Vermögen oder die Kraft, wenn auf ihr geblasen wird, diesen ganz bestimmten Ton hervorzubringen, und der Andere dagegen erwidert: Damit sie diesen ganz bestimmten Ton hervorbrächte, ist sie aus diesem Holze gemacht, und hat das Holz in ihr diese Form und Zusammensetzung erhalten: so ist doch wol nicht schwer einzusehen, daß die Behauptungen Beider nur in ihrer richtigen Zusammenfassung die volle Wahrheit ausmachen. Ebenso nun auch, wenn die Materialisten sagen: Weil wir Augen haben und die Augen von dieser im richtigen Verhältniß zum Licht stehenden stofflichen Zusammensetzung sind, sehen wir; oder: weil wir ein Gehirn haben und dieses aus einer solchen Mischung und Textur besteht, denken wir; — die Teleologen aber dagegen einwenden: Damit wir sähen, haben wir so beschaffene Augen, und: damit wir dächten, haben wir ein so gebautes Gehirn: so ist klar, daß beide Theile Recht haben, aber auch beide nur in der Zusammenfassung ihrer einseitig festgehaltenen Behauptungen. Das Weil ist richtig, aber nur unter der Voraussetzung des Damit, und das Damit ist richtig in seiner Ergänzung durch das Weil.

Das Leben ist Resultat der wirkenden stofflichen Ursachen; aber die das Leben bewirkenden stofflichen Ursachen sind selbst nur Erscheinung und Ausdruck des Lebenszwecks oder des Willens zum Leben.

Diejenigen haben also ebenso Recht, welche die Lebenskraft als Resultat, wie Diejenigen, welche sie als Princip betrachten. Sie ist Resultat, sofern erst durch die vielen zusammenwirkenden stofflichen Ursachen der lebensfähige Keim die Kraft, wirklich zu leben, erlangt. Sie ist dagegen Princip, sofern das wirkliche Leben schon die

jeder Bewegung eines Körpers zugleich statthabe. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus: diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv; ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andererseits die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung des Willens, welche durch die Ursache blos hervorgerufen wird. Es gibt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, zum Reiz oder zum Motiv gesteigert werden kann*).

Nun werden Sie freilich fragen, woher denn der täuschende Schein komme, daß, obwol auch unser Handeln durch Ursachen streng necessitirt ist, wie die Begebenheiten der Natur, wir uns dennoch für frei halten, die Natur aber nicht. Da muß ich Sie denn auf die meisterhafte, gleich an die obige Stelle sich anschließende Auseinandersetzung Schopenhauer's**) verweisen, in welcher dargethan wird, daß, je höher man in der Wesenleiter steigt, desto mehr sich Ursache und Wirkung sondern, desto mehr also die Aehnlichkeit zwischen Beiden verschwindet, bis dann zuletzt, im Menschen, eine so große Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung hervortritt, daß es dem rohen Verstande nunmehr erscheint, als sei gar keine Ursache mehr vorhanden, als hänge der Willensact von gar Nichts ab, sei also grundlos, d. h. frei.

Einige der von Schopenhauer angeführten Beispiele mögen Ihnen dieses erläutern. Auf der niedrigsten Stufe der Natur sind Ursache und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäßig, weshalb wir hier die Causalverknüpfung am vollkommensten verstehen, z. B. die Ursache der Bewegung einer gestoßenen Kugel ist die einer andern, welche eben so viel Bewegung verliert, als jene erhält. Die hervorzubringende Wirkung muß hier ganz und gar aus der Ursache herüberwandern, und so ist's bei allen rein mechanischen Wirkungen, weil hier Ursache und Wirkung nicht qualitativ verschieden sind. —

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 85.

**) „Ueber den Willen in der Natur", S. 86—96.

Neunzehnter Brief.

Freiheit und Nothwendigkeit. — Woher der falsche Schein der Freiheit entspringt. — Der Esel des Buridan. — Worin die Wahlfreiheit besteht. — Gleichsetzung des Menschen mit der Natur. — Unvereinbarkeit des liberi arbitrii indifferentiae mit den Thatsachen.

Es freut mich, verehrter Freund, daß, wie Sie sagen, Ihnen durch die Art, wie ich in dem Streit zwischen der chemisch-physikalischen und teleologischen Schule Schopenhauer als Deus ex machina zur rechten Zeit eintreten lasse, ein neues Licht über diesen Gegenstand aufgegangen ist. Neues Licht verbreitet überhaupt die Schopenhauer'sche Philosophie noch in manchen Punkten, obwol sie selbst wiederum es urspünglich der Kant'schen zu verdanken hat. Kant war es auch ursprünglich, der durch seine Ansicht über Freiheit und Nothwendigkeit zu der Schopenhauer'schen Lehre, die ich Ihnen am Schluß meines siebzehnten Briefes nur andeuten konnte, jetzt aber näher entwickeln will, daß nämlich dieser Gegensatz nicht (wie die von Kant abgewichenen neuesten Philosophen fälschlich annehmen) mit dem Gegensatz von Geist und Natur, sondern mit dem Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung (in der Schopenhauer'schen Sprache Wille und Vorstellung) zusammenfällt, — Kant, sage ich, war es, der zu dieser richtigern Ansicht den Grund gelegt hat.

Die gewöhnliche Ansicht der Natur, sagt Schopenhauer, nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Principien der Bewegung gebe, daß also die Bewegung eines Körpers zweierlei Ursprung haben könne, daß sie nämlich entweder von innen ausgehe, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von außen, wo sie durch Ursachen entsteht. Ich hingegen lehre, daß Beides unzertrennlich sei und bei

jeder Bewegung eines Körpers zugleich statthabe. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus: diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv; ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andererseits die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung des Willens, welche durch die Ursache blos hervorgerufen wird. Es gibt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, zum Reiz oder zum Motiv gesteigert werden kann*).

Nun werden Sie freilich fragen, woher denn der täuschende Schein komme, daß, obwol auch unser Handeln durch Ursachen streng necessitirt ist, wie die Begebenheiten der Natur, wir uns dennoch für frei halten, die Natur aber nicht. Da muß ich Sie denn auf die meisterhafte, gleich an die obige Stelle sich anschließende Auseinandersetzung Schopenhauer's**) verweisen, in welcher dargethan wird, daß, je höher man in der Wesenleiter steigt, desto mehr sich Ursache und Wirkung sondern, desto mehr also die Aehnlichkeit zwischen Beiden verschwindet, bis dann zuletzt, im Menschen, eine so große Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung hervortritt, daß es dem rohen Verstande nunmehr erscheint, als sei gar keine Ursache mehr vorhanden, als hänge der Willensact von gar Nichts ab, sei also grundlos, d. h. frei.

Einige der von Schopenhauer angeführten Beispiele mögen Ihnen dieses erläutern. Auf der niedrigsten Stufe der Natur sind Ursache und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäßig, weshalb wir hier die Causalverknüpfung am vollkommensten verstehen, z. B. die Ursache der Bewegung einer gestoßenen Kugel ist die einer andern, welche eben so viel Bewegung verliert, als jene erhält. Die hervorzubringende Wirkung muß hier ganz und gar aus der Ursache herüberwandern, und so ist's bei allen rein mechanischen Wirkungen, weil hier Ursache und Wirkung nicht qualitativ verschieden sind. —

---

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 85.

**) „Ueber den Willen in der Natur", S. 86—96.

Schon anders ist es, sobald wir uns auf der Stufenleiter der Erscheinungen erheben. Erwärmung als Ursache, und Flüssigkeit, Verflüchtigung oder Krystallisation als Wirkung, sind nicht gleichartig, daher auch nicht durch einander direct meßbar. Noch heterogener finden wir Wirkung und Ursache, wenn wir die Wirkungen der Elektricität oder der Voltaischen Säule vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases oder Aufschichtung und Orydation der Platten. Hier ist die Verbindung von Ursache und Wirkung schon unverständlicher, als bei der gestoßenen Kugel, die Körper zeigen Empfänglichkeit für einen causalen Einfluß, dessen Wesen uns ein Geheimniß bleibt. Und dennoch ist dieses noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organischen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens sich kundgibt. Zwischen dem Erdreich und dem specifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, giftiger, nährender, die *ein* Boden trägt, *ein* Sonnenlicht bescheint, *ein* Regen tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verständlichkeit für uns. Denn die Causalität tritt hier schon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für solchen. Nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwischen der Ursache und der Wirkung mehr statt, sondern auch kein quantitatives Verhältniß; die Wirkung des Reizes wächst nicht nach Maßgabe seiner Steigerung, sondern oft ist es umgekehrt. Treten wir nun aber gar in das Reich der *erkennenden* Wesen, so ist zwischen der Handlung und dem Gegenstand, der als Vorstellung solche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Inzwischen ist bei dem auf *anschauliche* Vorstellungen beschränkten Thiere noch die *Gegenwart* des als Motiv wirkenden Objects nöthig; denn das Thier kann keinen Begriff mit sich herumtragen, der es vom Eindruck der Gegenwart unabhängig macht und vollen Raum zur Ueberlegung gibt. Dies kann der Mensch. Vollends also bei vernünftigen Wesen ist das Motiv sogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anschauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, sondern ein bloßer Begriff, der sein Dasein allein im Gehirn des Handelnden hat *).

*) Vergl. das Nähere in: „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 35 fg.

Aus dieser so übergroß gewordenen Sonderung zwischen Ursache und Wirkung entsteht nun der trügerische Schein der *Freiheit des Menschen* im Gegensatz zur *Nothwendigkeit der Natur*, während doch in Wahrheit das menschliche Thun und Treiben ebenso streng, wenn auch durch eine andere Art von Ursachen, necessitirt ist, wie der Fall eines Steines, das Rollen einer Kugel u. s. w. „Es ist durchaus", sagt Schopenhauer, „weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Wer etwa, dergleichen behauptend, in einer Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch erführe, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er durch einen Dritten plötzlich mit lauter und ernster Stimme rufen ließe: «das Gebälk stürzt ein!» wodurch die Widersprecher zu der Einsicht gelangen würden, daß ein Motiv ebenso mächtig ist, die Leute zum Hause hinauszuwerfen, wie die handfesteste mechanische Ursache." *)

Die Fabel vom Esel des Buridan wird Ihnen bekannt sein. Läßt man einmal die darin zu Grunde gelegte Voraussetzung gelten, daß nämlich ein hungriger Esel zwischen zwei Bündel Heu so gestellt sei, daß beide ihn *gleich stark* anziehn, so muß man allerdings zugeben, daß er vor Hunger umkommen würde, ehe er nur das eine oder andere angriffe. Aber nicht nur ein *Esel* würde so kläglich umkommen, sondern auch ein *Mensch* in gleicher Lage, wenn nämlich zwei Speisen gleich stark seinen Appetit erregten oder Speise und Trank ihn gleich stark anzögen **).

Um die Entstehung des Irrthums, als seien wir im Besitze eines Willens, der, allen Gesetzen der Natur zuwider, ohne Gründe sich entscheiden könne, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, so oder auch entgegengesetzt ausfallen könnten, — aufs deutlichste zu

---

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 46.

**) Vergl. die interessanten historischen Notizen über den Esel des Buridan in: „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 60.

erläutern, führt Schopenhauer das Beispiel eines Menschen an, der, etwa auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Club gehen; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinaus laufen, in die weite Welt, und nie wieder kommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau." Das ist gerade so, sagt Schopenhauer, als wenn das Wasser spräche: „ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinab- eilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche." Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wenn die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; ebenso kann jener Mensch, was er zu können wähnt, nicht anders, als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber muß er es, so gut wie das Wasser*).

Sie sehen also, verehrter Freund, daß die Täuschung über die unbeschränkte Freiheit des Willens daraus entspringt, daß wir uns gleichzeitig Vieles als ausführbar vorstellen können und nun meinen, von dem vielen Vorgestellten könnten wir beliebig Dieses oder Jenes herausgreifen, während doch in jedem Moment immer nur Eines von dem vielen Vorgestellten mit Ausschluß alles Uebrigen als wirkliches Motiv eintreten kann. Die Meinung: „ich kann Dies wollen", ist, wie Schopenhauer richtig bemerkt, in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich: „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte" **).

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 44 fg.
**) a. a. O.

Die Sphäre der Objecte unsers Vorstellens ist also nicht zu verwechseln mit der Sphäre der Objecte unsers Willens. Jene kann sehr weit sein; diese hingegen ist in der Regel sehr eng. Auch ist Wünschen nicht zu verwechseln mit Wollen. So lange, sagt Schopenhauer, der Willensact im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch, wenn fertig, Entschluß; daß er aber dies sei, beweist dem Selbstbewußtsein erst die That: denn bis zu ihr ist er veränderlich. „Und hier stehen wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene (d. i. philosophisch Rohe) meint, daß ihm in einem gegebenen Fall entgegengesetzte Willensacte möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtsein pocht, welches, meint er, dies aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. Wünschen kann er (conträr) Entgegengesetztes; aber Wollen nur Eines davon: und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtsein allererst die That*).

Eine Wahlfreiheit findet allerdings statt; aber die sogenannte Wahlfreiheit ist, wie Schopenhauer gezeigt hat, eine blos relative und hebt keineswegs die Nothwendigkeit der Handlungen auf. Der Mensch nämlich hat, vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen (d. i. abstracter Begriffe der Vernunft), vermittels deren er denkt und reflectirt, einen unendlich weitern Gesichtskreis, der das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Thier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige ist, in der Regel, was sein Thun bestimmt: vielmehr sind es bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn sie aber dies zu thun verfehlen, nennt man sein Handeln unvernünftig: dasselbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausschließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anschaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben Dieses,

---

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 17.

daß der Mensch durch eine eigene Classe von Vorstellungen (abstracte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, actuirt wird, ist selbst äußerlich sichtbar, indem es allem seinen Thun, sogar dem unbedeutendsten, ja allen seinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorsätzlichen und Absichtlichen aufdrückt, wodurch sein Treiben von dem der Thiere so augenfällig verschieden ist, daß man geradezu sieht, wie gleichsam feine, unsichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken bestehenden Motive) seine Bewegungen lenken, während die Thiere von den groben, sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterschied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen und alle Causalität führt Nothwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun, mittels seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt: er ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich ist. Hierdurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objecte, welchem das Thier schlechthin unterworfen ist: er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objecten, nach Gedanken, welche seine Motive sind. Diese relative Freiheit ist es wol auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehen. Dieselbe ist jedoch eine blos relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine blos comparative, nämlich im Vergleich mit dem Thier. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben oder auch nur verringert. Das abstracte, blos gedachte Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Object bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ja ist auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal

zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von außen beruht. Es hat blos die Länge des Leitungsdrathes voraus: d. h. es ist nicht, wie die blos anschaulichen Motive an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden; sondern kann durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken, welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und comparative Freiheit für eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit gibt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen Conflict der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtsein des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegeneinander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt*).

Spricht nun schon das Bisherige stark genug gegen die Behauptung der Willensfreiheit im Sinne des liberi arbitrii indifferentiae, so deckt Folgendes noch vollends die Richtigkeit derselben auf:

Woraus, sagt Schopenhauer, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die thatsächliche ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 36—38.

der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sein sollen. Denn da muß sein Charakter von Hause aus eine tabula rasa sein, wie nach Locke der Intellect, und darf keine angeborene Neigung nach einer oder der andern Seite hin haben, weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. In Wahrheit aber ist der individuelle Charakter angeboren: er ist kein Werk der Kunst (Erziehungskunst) oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er einst im Großen sein wird. Ueberhaupt ist ja die Nothwendigkeit, mit der, wie oben dargethan, die Motive, gleich allen Ursachen, wirken, keine voraussetzungslose. Die innere Voraussetzung, der Grund und Boden, worauf sie fußt, ist der angeborene individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren ist, nämlich der sich hier offenbarenden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede That eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede That sich mit Sicherheit vorhersagen, ja berechnen lassen, wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menschen sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt, im Wesentlichen bestimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt theils durch die äußern Umstände, theils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als Endresultat von dem Allen erfolgen nun seine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu spielen hat. — Immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt,

Zwanzigster Brief.

Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen. — Warum dieselbe durch die Nothwendigkeit der Handlungen nicht aufgehoben wird. — Die durchgängige moralische Tendenz der Schopenhauer'schen Philosophie. — Unmoralische Folgen des Cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Natur. — Unterschied des Schopenhauer'schen Monismus vom Pantheismus. — Die moderne Offenbarungsphilosophie.

Sie haben, verehrter Freund, auf die zuletzt Ihnen nachgewiesene Identität des Wesentlichen in allen Vorgängen der Natur und des Menschenlebens erwidert, daß, was uns diese Identität anzuerkennen erschwere, die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen sei. Wenn, sagen Sie, ein Mörder mit derselben Nothwendigkeit den Stahl in seines Nächsten Brust stoße, als ein schwerer herabfallender Stein einen Vorübergehenden tödtet; oder, wenn ein Tugendhafter mit derselben Nothwendigkeit einen Leidenden, Hülfsbedürftigen unterstütze, als ein Heilmittel die Schmerzen eines Kranken lindert, — kurz, wenn kein wesentlicher Unterschied zwischen den bewußten Willensacten des Menschen und den blinden Naturacten sei, — wo bleibe da die menschliche Schuld oder eventuell das menschliche Verdienst? — Dieser Scrupel beunruhigt Sie noch und daher wünschen Sie, daß ich Ihnen Schopenhauer's Lösung dieser Schwierigkeit mittheile.

So hören Sie denn in aller Kürze, was Schopenhauer darüber sagt. Das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwort-

lichkeit für Das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruht nach ihm auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind. Vermöge dieses Bewußtseins kommt es Keinem, auch Dem nicht, der von der bisher dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine subjective Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre: hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er Dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich: aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaft des Thäters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht", oder „er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele", — so lautet ihr Urtheil und auf seinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebst dem Motiv, kommt dabei blos als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderruflich und für immer festgestellt ist. Nicht auf die vorübergehende That, sondern auf die bleibenden Eigenschaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem sie hervorgegangen, wirft sich der Haß, der Abscheu und die Verachtung *).

Für die Welt der Erfahrung, sagt Schopenhauer, steht das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 91 fg.

gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken gibt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedesmal nothwendige Handlung bestimmen, für den individuellen Fall, allein die Motive. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im Esse liegen. Es ist ein Grundirrthum, ein ὕστερον πρότερον aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im Esse allein liegt die Freiheit, aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an Dem, was wir thun, erkennen wir, was wir sind. Hierauf, und nicht auf dem vermeintlichen libero arbitrio indifferentiae, beruht das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Corollarium. Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trügt demnach nicht. Mit Einem Wort: der Mensch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er schon ist, was er will: denn aus Dem, was er ist, folgt nothwendig Alles, was er jedes mal thut *).

Sie sehen also, verehrter Freund, daß die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit keineswegs mit der Nothwendigkeit der Handlungen streitet. Die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit ist vielmehr sogar nur bei der Annahme der Schopenhauer'schen Lehre, wonach Wille der ursprüngliche Kern jedes Wesens ist, jedes also Das ist, was es selbst sein will, haltbar. Nimmt man hingegen das theologische System an, wonach ein extramundaner Gott die Welt geschaffen hat, so läßt sich damit die Verantwortlichkeit des Menschen nicht zusammenreimen. Denn es ist unwiderleglich, was Schopenhauer bei Gelegenheit der Philosophie des Scotus Erigena sagt, daß nämlich Freisein und Geschaffensein zwei einander aufhebende, also sich widersprechende Eigenschaften sind; daher die Behauptung, Gott

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 95 fg.

habe Wesen geschaffen und ihnen zugleich Freiheit des Willens ertheilt, eigentlich besagt, er habe sie geschaffen und zugleich nicht geschaffen. Denn operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen oder Actionen jedes irgend möglichen Dinges können nie etwas Anderes, als die Folge seiner Beschaffenheit sein; welche selbst sogar nur an ihnen erkannt wird. Daher müßte ein Wesen, um in dem hier gefoderten Sinne frei zu sein, gar keine Beschaffenheit haben, d. h. aber gar nichts sein, also sein und nicht sein zugleich. Denn was ist, muß auch etwas sein: eine Existenz ohne Essenz läßt sich nicht einmal denken. Ist nun ein Wesen geschaffen: so ist es so geschaffen, wie es beschaffen ist, und schlecht beschaffen, wenn es schlecht handelt, d. h. wirkt. Demzufolge wälzt die Schuld der Welt, wie ihr Uebel, welches so wenig, wie jene abzuleugnen ist, sich immer auf ihren Urheber zurück, von welchem es abzuwälzen Augustinus und Scotus Erigena sich jämmerlich abmühen *).

Weit entfernt also, daß die Schopenhauer'sche Lehre von der wesentlichen Identität des Willens im Menschen mit dem Willen in der Natur und von der Ursprünglichkeit oder Aseität dieses in der Welt erscheinenden Willens, die Moral aufhöbe, so ist sie es vielmehr, durch welche die Welt durchweg eine moralische Tendenz erhält, und Schopenhauer hat daher nicht Unrecht, wenn er von sich rühmt: Meine Philosophie ist die einzige, welche der Moral ihr ganzes und volles Recht angedeihen läßt: denn nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener Wille, mithin er, im strengsten Sinne, sein eigenes Werk ist, sind seine Thaten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Ursprung hat, oder das Werk eines von ihm verschiedenen Wesens ist, fällt alle seine Schuld zurück auf diesen Ursprung oder Urheber. Denn operari sequitur esse. — Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen, — Dies, sagt Schopenhauer, ist seit Sokrates das Problem der Philosophie gewesen. Der Theismus leistete es auf eine kindliche Weise, welche

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 1, §. 9.

der herangereiften Menschheit nicht genügen konnte. Daher stellte sich ihm der Pantheismus, sobald er irgend es wagen durfte, entgegen und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trägt. Dabei mußte nun aber die Ethik verloren gehen: selbst Spinoza konnte sich, um sie zu retten, nur durch Sophismen helfen. Denn an den unabweisbaren Foderungen der Ethik, nächstdem am Uebel und dem Leiden der Welt, scheitert der Pantheismus. Ist die Welt eine Theophanie, so ist Alles, was der Mensch, ja auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben sein; also keine Ethik. Nur dann, wenn man die Welt ganz von außen und allein von der physikalischen Seite betrachtet und nichts Anderes, als die sich immer wieder herstellende Ordnung und Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an, sie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt also die subjective und moralische Seite hinzu, mit ihrem Uebergewicht von Noth, Leiden und Qual, von Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit, da wird man bald mit Schrecken inne, daß man nichts weniger, als eine Theophanie vor sich hat. — Ich nun aber, fährt Schopenhauer fort, habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „Vom Willen in der Natur" bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns. Dadurch tritt nun wirklich die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine moralische Tendenz*).

Je mehr Sie sich, verehrter Freund, in die Schopenhauer'sche Philosophie vertiefen werden, desto mehr werden Sie erkennen, daß durch ihre Nachweisung der wesentlichen Identität des Willens auf allen Stufen seiner Erscheinung, durch die Nachweisung der Identität des Wesentlichen in allen Vorgängen der Natur und des Menschenlebens ein großer Schritt geschehen sei. Der falsche Dualismus

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 47, S. 586 fg.

zwischen Natur und Mensch, oder in moderner Terminologie Natur und Geist, — ist dadurch für immer beseitigt und damit einer Menge von Vorurtheilen der Kopf abgehauen.

Die aus jenem Dualismus entspringenden Vorurtheile waren nicht etwa blos unschuldiger theoretischer Art, sondern sie hatten auch praktische, moralische Folgen. Denn die Moral ist nothwendig da eine ganz andere, wo der Mensch eine scharfe Scheidewand zwischen sich und der Natur zieht, als da, wo er seine wesentliche Identität mit derselben anerkennt. Hören Sie nur z. B. was Schopenhauer in Betreff des moralischen Verhaltens gegen die Thiere sagt:

Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, beruhend auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Cartesius ausgesprochen ward, als eine nothwendige Consequenz seiner Irrthümer. Als nämlich die Cartesius-Leibnitz-Wolf'sche Philosophie aus abstracten Begriffen die rationale Psychologie aufbaute und eine unsterbliche anima rationalis construirte, da traten die natürlichen Ansprüche der Thierwelt diesem exclusiven Privilegio und Unsterblichkeitspatent der Menschenspecies augenscheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen solchen Gelegenheiten, still ihren Protest ein. Nun mußten die von ihrem intellectuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die rationale Psychologie durch die empirische zu stützen und daher bemüht sein, zwischen Mensch und Thier eine ungeheuere Kluft, einen unermeßlichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, sie als von Grund aus verschieden darzustellen. Solchen Sophisticationen der Philosophen analog finden wir auf dem populären Wege die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daß sie für das Essen, Trinken, Gebären, Sterben, und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Acte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken. — Auf die Erkenntniß der Iden-

tität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thieres und des Menschen leitet aber nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie. Das, wodurch der Mensch sich vom Thiere unterscheidet, ist offenbar nicht das Primäre, das Princip, der Archäus, das innere Wesen, der Kern beider Erscheinungen, welcher in der einen wie der andern der Wille des Individuums ist, sondern allein das Secundäre, der Intellect, der Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen abstracter Erkenntniß, genannt Vernunft, ungleich höher steht, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowol psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen Thierverächter und Vernunftidolator muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist. Daß die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel desselben, den es besser ist einzugestehen, als zu perpetuiren *).

Sie ersehen hieraus den moralischen Vorzug der monistischen, nur ein Urwesen in allen Dingen erkennenden Philosophie vor der dualistischen, die Welt in Natur und Geist spaltenden. Während vom Standpunkt der letztern aus der stolze, über die Natur sich erhaben dünkende Geist sich nur gegen seines Gleichen, also gegen andere Geister, zu Gerechtigkeit und Liebe verpflichtet glaubt, wird dagegen vom Standpunkt der erstern Gerechtigkeit und Mitleid gegen alle fühlenden Wesen gefodert und als moralische Pflicht anerkannt. Die Moral der dualistischen (Cartesianischen) Philosophie ist also engherzig, die der monistischen (Schopenhauer'schen) dagegen weitherzig, allumfassend.

Ich sage ausdrücklich monistisch und nicht pantheistisch, denn die Schopenhauer'sche Philosophie ist, obwol Monismus, obwol das ἓν καὶ πᾶν anerkennend, doch kein Pantheismus, keine Weltvergötterung, wie schon aus obiger Stelle gegen den Pantheismus, (womit Sie „Parerga und Paralipomena" Band 2, Cap. 5 ver-

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 243—46.

gleichen können), noch mehr aber aus dem ganzen ethischen Charakter der Schopenhauer'schen Philosophie hervorgeht. Denn während der Pantheismus wesentlich Optimismus ist, so ist dagegen die Schopenhauer'sche Philosophie das gerade Gegentheil des Optimismus, nennt den Optimismus geradezu „nicht blos eine absurde, sondern auch eine wahrhaft ruchlose Denkungsart" *).

Doch, da dieser letztere Punkt schon in die nähere Darstellung der Schopenhauer'schen Ethik gehört, so spare ich mir denselben bis zu dieser auf. Gegenwärtig wollte ich Sie nur davor warnen, die Schopenhauer'sche Philosophie nicht wegen ihres monistischen Charakters mit dem Pantheismus, der ja auch Monismus ist, zu verwechseln. Mit dem Pantheisten, sagt Schopenhauer, habe ich zwar jenes ἓν καὶ πᾶν gemein, aber nicht das πᾶν θεός; weil ich über die (im weitesten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze. Scotus Erigena erklärt, im Sinne des Pantheismus ganz consequent, jede Erscheinung für eine Theophanie: dann muß aber dieser Begriff auch auf die schrecklichen und scheußlichen Erscheinungen übertragen werden: saubere Theophanien! **)

Was Schopenhauer von den Pantheisten unterscheidet, ist hauptsächlich Folgendes: 1) Daß ihr θεός ein x, eine unbekannte Größe ist, der Wille hingegen unter allem Möglichen das uns am genauesten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des Uebrigen ausschließlich Geeignete ist. „Denn überall muß das Unbekannte aus dem Bekanntern erklärt werden, nicht umgekehrt." — 2) Daß ihr θεός sich manifestirt animi causa, um seine Herrlichkeit zu entfalten. Dadurch sind sie genöthigt, die kolossalen Uebel der Welt hinweg zu sophisticiren: „aber die Welt bleibt in schreiendem und entsetzlichem Widerspruch mit jener phantasirten Vortrefflichkeit stehen." Bei Schopenhauer hingegen kommt der sündhafte Wille zuletzt zur Selbsterkenntniß, wodurch seine Aufhebung, Wendung, Erlösung, möglich wird. (Diesen Punkt werden Sie freilich erst nach meiner Darstellung der Schopenhauer'schen Lehre von der Be-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 368.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 636.

jahung und Verneinung des Willens verstehen.) — 3) Daß Schopenhauer von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbstbewußtsein ausgeht und auf den Willen als auf das einzige Metaphysische hinleitet, also den aufsteigenden, analytischen Gang nimmt; während die Pantheisten umgekehrt den herabsteigenden, synthetischen nehmen, indem sie von ihrem Θεός oder ihrem Absolutum ausgehen und mittels dieses völlig Unbekannten alles Bekanntere erklären. — 4) Daß bei den Pantheisten die Welt die ganze Möglichkeit alles Seins ausfüllt, während die Schopenhauer'sche Verneinung des Willens noch Raum läßt für ein ganz anderartiges Sein. (Auch dieses werden Sie erst nach Darlegung der Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens verstehen.) — 5) Daß den Pantheisten die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung, eine an sich reale, eine Manifestation des ihr inwohnenden Gottes ist, während bei Schopenhauer die vorgestellte Welt sich blos per accidens einfindet, als Gehirnphänomen bei denjenigen Wesen, in welchen der Wille sich bis zur Empfänglichkeit für Motive gesteigert hat (wie ich Ihnen dieses in meinen frühern Briefen dargelegt). Dadurch wird von der Entstehung der anschaulichen Welt wirklich Rechenschaft gegeben, nicht, wie bei den Pantheisten, mittels unhaltbarer Fictionen*).

Der Pantheismus sowol, als der Theismus — diese Ueberzeugung werden Sie durch das Studium der Schopenhauer'schen Werke gewinnen —, sind nicht nur theoretisch unhaltbar, sondern mit ihnen läßt sich auch keine wahre Moral begründen. Sind wir (dem Theismus zufolge) ganz und gar Creaturen Gottes, nun so sind nicht wir, sondern unser Creator für all unser Wollen und Vollbringen, es sei dieses nun gut oder bös, verantwortlich.

Anmerk. „An einem Wesen", sagt Schopenhauer unwiderleglich, „welches seiner existentia und essentia nach, das Werk eines andern ist, läßt sich weder Schuld noch Verdienst denken. Kann es doch, gleich jedem andern, nur irgend denkbaren Wesen, nicht anders als seiner Beschaffenheit gemäß wirken und dadurch diese kundgeben: wie es aber beschaffen ist, so ist es hier geschaffen. Handelt es nun schlecht, so kommt dies daher, daß es schlecht ist, und dann ist die Schuld nicht seine, sondern Dessen, der es gemacht hat.

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 636—638.

Unvermeidlich ist der Urheber seines Daseins und seiner Beschaffenheit, dazu noch der Umstände, in die es gesetzt worden, auch der Urheber seines Wirkens und seiner Thaten, als welche durch dies Alles so sicher bestimmt sind, wie durch zwei Winkel und eine Linie der Triangel." („Parerga und Paralipomena", I, 115.) „Moralische Freiheit und Verantwortlichkeit, oder Zurechnungsfähigkeit, setzen schlechterdings Aseität voraus. Die Handlungen werden stets aus dem Charakter, d. i. aus der eigenthümlichen und daher unveränderlichen Beschaffenheit eines Wesens, unter Einwirkung und nach Maßgabe der Motive mit Nothwendigkeit hervorgehen: also muß dasselbe, soll es verantwortlich sein, ursprünglich und aus eigener Machtvollkommenheit existiren; es muß, seiner existentia und essentia nach, selbst sein eigenes Werk und der Urheber seiner selbst sein, wenn es wahrer Urheber seiner Thaten sein soll. Oder, wie ich es in meinen beiden Preisschriften ausgedrückt habe, die Freiheit kann nicht im operari, muß also im esse liegen: denn vorhanden ist sie allerdings." (Daselbst, S. 117.)

Sind wir hingegen (dem Pantheismus zufolge) Theophanien oder Incarnationen der Gottheit, nun so sind wir ja vortreffliche, göttliche Wesen, folglich kann von Sünde und Bosheit nicht die Rede sein, man müßte denn den Gott, der in uns Fleisch wird, für ein sünd- und boshaftes Wesen halten.

Die sogenannte Offenbarungsphilosophie der neuesten Zeit rühmt sich zwar eines Arcanums, mittels dessen es ihr gelungen sei, den Theismus mit dem Pantheismus zu verschmelzen; aber was es mit dieser Verschmelzung auf sich habe, ist von mir schon in meiner Schrift gegen Schelling *) gezeigt worden. Die gepriesene Verschmelzung der (pantheistischen) Immanenz Gottes in der Welt mit der (theistischen) Transscendenz oder Außerweltlichkeit Gottes ist ein eben solches Unding, wie etwa die Verschmelzung der beiden Behauptungen, daß der Mensch, d. h. die menschliche Gattung, ganz nur in allen einzelnen menschlichen Individuen anzutreffen ist, und daß er dennoch zugleich außer allen einzelnen Individuen, als ein apartes Individuum für sich, existirt. Kann, um mich eines andern Beispiels zu bedienen, die Schwerkraft oder die magnetische oder irgend welche Kraft zugleich als immanent, d. h. ganz

*) S. 66 fg.

in den Stoff, den sie beseelt, ergossen, und als transscendent, d. h. noch eine aparte Existenz außer diesem Stoff habend, gedacht werden? —

Da mich, verehrter Freund, der Lauf der Mittheilungen einmal auf diesen Punkt geführt hat, so gestatten Sie mir, Ihnen in meinem nächsten Briefe noch etwas ausführlicher die Kritik aller speculativen Theologie nach Schopenhauer'schen Principien darzulegen. Denn es ist, um sich die Schopenhauer'sche Weltansicht aneignen zu können, durchaus nothwendig, sich alle theologischen Voraussetzungen aus dem Kopfe zu schlagen. Erst muß man reinen Boden in seinem Geiste gemacht haben, um ein neues Gebäude in demselben aufführen zu können. Ein neues Gebäude ist aber die Schopenhauer'sche Philosophie ganz und gar. So wie sie weder Materialismus, noch Spiritualismus ist, so ist sie auch weder Pantheismus noch Theismus, am allerwenigsten aber eine unkritische, ungereimte Verschmelzung von solchen an sich unverschmelzbaren, unreimbaren Dingen. Zugleich können Sie die nachfolgende Erörterung als eine Ergänzung der Kant'schen Kritik aller speculativen Theologie betrachten. Ich werde in derselben die Schopenhauer'sche Lehre über den Satz vom zureichenden Grunde als Leitfaden gebrauchen.

Einundzwanzigster Brief.

Kritik aller speculativen Theologie. — Die Grundfehler des ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweises. — Berichtigung und Ergänzung Kant's durch Schopenhauer.

Die Frage nach dem Erkenntnißgrunde des Gottesbegriffs hat man in der neuesten Zeit dadurch abfertigen zu können gemeint, daß man ein unmittelbares Gottesbewußtsein vorgegeben. Aber wie erlogen dieses sei, hat Schopenhauer („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 148 fg., und „Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 112 fg.) nachgewiesen. Die Veranlassung zu jener Behauptung eines unmittelbaren Gottesbewußtseins hat, wie Schopenhauer zeigt, Kant durch seine behauptete Unmittelbarkeit der praktischen Vernunft gegeben. „Diese einmal angenommene, oder vielmehr erschlichene Unmittelbarkeit der praktischen Vernunft wurde späterhin leider auch auf die theoretische übertragen, zumal da Kant selbst oft gesagt hatte, daß Beide doch nur eine und dieselbe Vernunft seien. Denn nachdem einmal zugestanden war, daß es in Hinsicht auf das Praktische eine ex tripode dictirende Vernunft gebe, so lag der Schritt sehr nahe, ihrer Schwester, ja eigentlich sogar Consubstanzialin, der theoretischen Vernunft, denselben Vorzug einzuräumen und sie für ebenso reichsunmittelbar als jene zu erklären, wovon der Vortheil so unermeßlich als augenfällig war. Nun strömten alle Philosophaster und Phantasten, den Atheistendenuncianten F. H. Jacobi an

der Spitze, nach diesem ihnen unerwartet aufgegangenen Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbstücken, welche Kant's Lehre zu zermalmen drohte, wenigstens das Liebste zu retten. — Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, so hatte jene einzige von Kant gemachte falsche Annahme einer mit völlig transscendenten Creditiven ausgestatteten und, wie die höchsten Appellationshöfe, «ohne Gründe» entscheidenden, praktischen Vernunft zur Folge, daß aus der strengen, nüchternen kritischen Philosophie die ihr heterogensten Lehren entsprangen, die Lehren von einer das «Uebersinnliche» erst blos leise «ahnenden», dann schon deutlich «vernehmenden», endlich gar leibhaftig «intellectual anschauenden» Vernunft, für deren «absolute», d. h. ex tripode gegebene Aussprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantast seine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium ist redlich benutzt worden. Hier also liegt der Ursprung jener unmittelbar nach Kant's Lehre auftretenden philosophischen Methode, die im Mystificiren, Täuschen, Sand in die Augen streuen und Windbeuteln besteht, deren Zeitraum die Geschichte der Philosophie einst unter dem Titel «Periode der Unredlichkeit» anführen wird."

Wollen wir nun nicht auch zu diesen Unredlichen gehören, so müssen wir den Gottesbegriff eben so gut, wie jeden andern, einer strengen Prüfung nach dem Erkenntnißgrunde unterwerfen.

„Als principium rationis sufficientis cognoscendi besagt der Satz vom Grunde, daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädicat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urtheils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird. Die Gründe nun, worauf ein Urtheil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abtheilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es erhält, eine verschiedene ist." (Schopenhauer „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 29. In den darauf folgenden vier Paragraphen sind dann die vier verschiedenen Arten der Wahrheit, die logische, empirische, transscendentale und metalogische, näher bestimmt.)

Die logische Wahrheit ist lediglich formal; denn ob ein logisch

richtiges Urtheil auch materiale Wahrheit habe, hängt davon ab, ob den darin gebrauchten Begriffen und ihrer Verbindung oder Trennung ein reales Verhältniß wirklicher Gegenstände entspricht. „Denn obgleich eine Erkenntniß der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das blos logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken." (Kant „Kritik der reinen Vernunft", Ausgabe von Rosenkranz, S. 62; 1. Aufl., S. 58—60; und Schopenhauer „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., §. 30.) Hegel hat daher mit größtem Unrecht die Logik mit der Metaphysik identificirt. Die Logik lehrt uns gar nichts Reales kennen, sondern nur die formalen Gesetze der Vernunftoperationen in der Begriffsbildung, sowie in der Verbindung und Trennung von Begriffen in Urtheilen und von Urtheilen in Schlüssen; während doch die Metaphysik recht eigentlich darauf ausgeht, das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Reale zu erkennen. Aus jenem blos formalen Charakter der logischen Wahrheit aber folgt auch, daß der ontologische Beweis vom Dasein Gottes nicht leistet, was er will, nämlich durch den „Begriff" Gottes als des allerrealsten oder vollkommensten Wesens die wirkliche Existenz Gottes zu beweisen. Denn daraus, daß dem Begriff des allerrealsten Wesens das Prädicat der Existenz nicht logisch widerspricht, folgt noch gar nicht, daß diesem Gottesbegriff ein reales, an und für sich existirendes Wesen zu Grunde liegt, von dem derselbe abstrahirt sei. Der ganze Begriff kann ja ein bloßes Hirngespinnst sein. Es kommt ja Alles darauf an, woher jener Begriff entsprungen sei; denn sonst könnte man ja jedem beliebigen Begriff, wenn man nur dafür gesorgt hätte, daß derselbe sich logisch nicht widerspräche, ohne Weiteres Realität und Wahrheit beilegen. „Beim Lichte und unbefangen betrachtet ist dieser berühmte ontologische Beweis wirklich eine allerliebste Schnurre. Da denkt nämlich Einer, bei irgend einer Ge-

legenheit, sich einen Begriff aus, den er aus allerlei Prädicaten zusammensetzt, dabei jedoch Sorge trägt, daß unter diesen, entweder blank und baar, oder aber, welches anständiger ist, in ein anderes Prädicat, z. B. perfectio, immensitas, oder so etwas, eingewickelt, auch das Prädicat der Realität oder Existenz sei. Bekanntlich kann man aus einem gegebenen Begriffe alle seine wesentlichen, d. h. in ihm gedachten Prädicate, und ebenso auch die wesentlichen Prädicate dieser Prädicate, mittels lauter analytischer Urtheile, herausziehen, welche demnach logische Wahrheit, d. h. an dem gegebenen Begriff ihren Erkenntnißgrund haben. Demgemäß holt nun Jener aus seinem beliebig erdachten Begriff auch das Prädicat der Realität oder Existenz heraus: und darum nun soll ein dem Begriff entsprechender Gegenstand, unabhängig von demselben, in der Wirklichkeit existiren!

„Wär' der Gedanke nicht so verwünscht gescheidt,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen."

(Schopenhauer „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 7.) Wer mir, füge ich hinzu, um mir die Existenz eines durch einen Begriff gedachten Gegenstandes zu beweisen, sagt: die Existenz ist schon in dem Begriffe mitgedacht, dem werde ich ganz einfach antworten: deine mitgedachte Existenz genügt mir nicht, ich will den Beweis realer Existenz. Wenn ich mir den Pegasus denke, so muß ich mir ihn allerdings geflügelt denken; aber folgt daraus schon, daß der Pegasus wirklich existirt? Ebenso nun, wenn ich mir das allervollkommenste Wesen denke, so muß ich es mir auch als existirend denken, wenn ich nämlich Existenz mit zur Vollkommenheit rechne; aber was nöthigt mich denn, das allervollkommenste Wesen überhaupt zu denken? Die Nöthigung zu einem Begriffe kann doch nur in einem objectiv gegebenen realen Gegenstande liegen, wenn der Begriff mehr als etwas blos subjectiv Gedachtes, oder etwas Eingebildetes, wenn er etwas Reales bedeuten soll. Cartesius, dieses fühlend, blieb daher auch nicht bei seinem ontologischen Beweise des Daseins Gottes, bei der cognitio Dei existentiae ex sola ejus naturae consideratione stehen, sondern fügte gleich darauf als zweiten Beweis das Eingeborensein der Gottesidee durch Gott selbst in uns hinzu: haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa, Deusque proinde existit („Resp. ad sec. object. prop." I. u. II). Aber, daß

die Gottesidee keine angeborene oder eingeborene sei, hat Locke glänzend bewiesen („De intellectu hum.", Buch 1, Cap. 4). Ueberdies würde auch das Angeborensein von Begriffen oder Ideen noch nicht auf etwas objectiv Reales hindeuten, sondern nur Zeugniß geben von der subjectiven Beschaffenheit unsers Geistes. Gesetzt also auch, die Gottesidee wäre uns angeboren, wiewol Locke unwiderleglich gezeigt hat, daß sie es nicht ist, so würde doch daraus noch nicht folgen, daß sie uns von dem real existirenden Gott selbst angeboren sei. Angeborene Wahrheiten sind (nach Schopenhauer „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 32 u. 33) die transscendentalen und metalogischen Wahrheiten: jene als die im Verstande und der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der anschauenden, empirischen Erkenntniß, nämlich die apriorischen Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität; diese hingegen als die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens, die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes. Nach solchen uns angeborenen Erkenntnißformen urtheilen wir z. B., daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen, daß jede Veränderung ihre Ursache hat, daß Materie weder entstehen, noch vergehen kann, daß einem Subject ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden kann. Aber alle solche apriorische, angeborene, unserm Geiste nothwendige Wahrheiten sind ja nur formal; sind, wie Kant und nach ihm noch gründlicher und vielseitiger Schopenhauer nachgewiesen, nur die subjectiven Erkenntnißformen, in die wir das Reale fassen. Weit entfernt also, daß sie uns etwas Reales kennen lehrten, wenn uns dieses nicht anders woher gegeben wäre, so lehren sie uns vielmehr nur die Natur unsers Erkenntnißvermögens kennen, das die realen Dinge so und nicht anders auffaßt. Um nun wirklich auch etwas Reales durch jene Formen zu erkennen, muß uns der Stoff dazu gegeben sein; denn dieser ist uns nicht, wie jene Formen, angeboren, sondern offenbart sich uns durch seine eigene Einwirkung auf unsere Erkenntnißorgane. Daher wissen wir zwar z. B. a priori oder nach einer angeborenen Nothwendigkeit, daß jede Veränderung an einem bestimmten Orte, zu einer bestimmten Zeit und durch bestimmte Ursachen herbeigeführt stattfinde; aber um nun

auch eine wirkliche Veränderung, sei es eine physische, z. B. ein Erdbeben, oder eine geschichtliche, z. B. eine Revolution, ihrem Ort, ihrer Zeit und ihren Ursachen nach kennen zu lernen, dazu reicht jenes apriorische Wissen nicht mehr mit seinen eigenen formalen Mitteln hin, sondern es bedarf dazu einer aposteriorischen Kundgebung, Offenbarung oder Einwirkung.

Die bei der Darstellung der uns angeborenen, apriorischen Erkenntnisse von Kant noch begangenen Irrthümer hat Schopenhauer berichtigt. Er hat außer den vier Gestalten des Satzes vom Grunde, auf die sich alle apriorische Erkenntniß zurückführen läßt, noch eine vollständige Tafel sämmtlicher apriorischen Praedicabilia der Zeit, des Raumes und der Causalität („Die Welt als Wille und Vorstellung", 2. Aufl., Bd. 2, S. 51) aufgestellt, wo man unter jeder Rubrik 27 dergleichen Praedicabilia a priori findet. Die Widerlegung der Kant'schen Irrthümer ist zu finden in der der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, angehängten Kritik der Kant'schen Philosophie. Aus der ganzen, äußerst gründlichen und gelehrten Untersuchung Schopenhauer's geht deutlich genug hervor, daß uns alle apriorischen Erkenntnisse nur die eigenthümliche Function unsers Gehirns, aber nichts Reales, an sich Seiendes, vom Erkennen Unabhängiges zeigen, daß sie also zwar die Art und Weise, wie der menschliche Kopf die Welt in sich abspiegelt, zu erkennen geben, aber die Gegenstände, die sich in diesem Spiegel abbilden, a posteriori, durch ihre eigene Einwirkung und Offenbarung, sich kundgeben müssen.

Wäre nun der Begriff Gottes wirklich ein angeborener, d. h. a priori uns inwohnender, wie der Begriff der Ursache, so würde ja aus der dargelegten subjectiv formalen Natur der apriorischen Begriffe und Urtheile schon von selbst folgen, daß auch er uns nichts Reales zu erkennen gäbe, sondern lediglich eine Form, wie wir das Reale auffassen. So hat es auch Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" in dem Capitel vom transscendentalen Ideal genommen, wo er den Begriff des ens realissimum oder des Inbegriffs aller Realität als eine nothwendige Vernunftform darstellt, indem er sagt: „Alle Mannichfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, sowie alle Figuren nur als verschiedene

Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind" (Ausgabe von Rosenkranz, S. 452; 1. Aufl., S. 577—579). Demgemäß behauptete Kant, daß Nichts für uns ein Gegenstand sei, wenn es nicht den Inbegriff aller Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt, und fand den Fehler nur darin, daß wir hernach diese Idee vom Inbegriff aller Realität, ob es zwar eine bloße Vorstellung sei, realisiren, hypostasiren, ja personificiren und so zu einem einzelnen Ding, zu einem Gott, machen, der an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge stehe (S. 455, a. a. O.). Aber Schopenhauer hat in seiner „Kritik der Kant'schen Philosophie" (S. 570 fg.) gezeigt, daß das ens realissimum, der Inbegriff aller Realitäten, keineswegs ein nothwendiger Vernunftgedanke sei. „Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß sagen, groteske Vorstellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft wesentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht. Zur Ableitung desselben ergreift Kant das falsche Vorgeben, daß unsere Erkenntniß einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einschränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinsten, der alle Realität *in sich* enthielte, entstehe. Hierin steht er eben so sehr mit seiner eigenen Lehre, wie mit der Wahrheit in Widerspruch, da gerade umgekehrt unsere Erkenntniß, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird, und alle allgemeinen Begriffe durch Abstraction von realen, einzelnen, anschaulich erkannten Dingen entstehen, welche bis zum allerallgemeinsten Begriff fortgesetzt werden kann, der dann Alles unter sich, aber fast Nichts *in sich* begreift. Kant hat also hier das Verfahren unsers Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf gestellt und könnte deshalb wol gar beschuldigt werden, Anlaß gegeben zu haben zu einer in unsern Tagen berühmt gewordenen philosophischen Charlatanerie, welche, statt die Begriffe für aus den Dingen abstrahirte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Ersten macht und in den Dingen nur concrete Begriffe sieht, auf diese Weise die verkehrte Welt, als eine philosophische Hanswurstiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend."

Im Wesentlichen übereinstimmend hiermit erklärte jüngst auch Feuerbach in seinen Vorlesungen „Ueber das Wesen der Religion" den Gottesbegriff nur für den Gattungsbegriff des Wesens, der

Existenz, der Ursache überhaupt. „So gut der Verstand den von allen bestimmten Beschaffenheiten wirklicher Wesen abgezogenen Begriff des Wesens als ein Wesen personificirt, so gut personificirt er auch den von allen Merkmalen wirklicher, bestimmter Ursachlichkeit abgezogenen Begriff der Ursache in einer ersten Ursache" („Vorlesungen", S. 31). In diesem Sinne behauptet dann Feuerbach, daß das Wesen Gottes nur das aus der Welt abstrahirte Wesen und die Eigenschaften Gottes nur die aus der Welt abstrahirten Eigenschaften seien, daß also Gott sich nicht von der Welt unterscheide, Gott nur die Welt in Gedanken, die Welt nur der Gott in Wirklichkeit sei, daß die Unendlichkeit Gottes nur von der Unendlichkeit der Welt, die Ewigkeit Gottes nur von der Ewigkeit der Welt, die Macht und Herrlichkeit Gottes nur von der Macht und Herrlichkeit der Natur abgezogen, nur aus ihr entstanden, von ihr abgeleitet sei. „Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist nur der Unterschied zwischen Geist und Sinn, Gedanken und Anschauung." „Der Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der sinnlichen Dinge ist nur der Unterschied zwischen der Gattung und den Arten oder den Individuen. Gott ist so wenig dieses oder jenes Wesen, als die Farbe diese oder jene Farbe, der Mensch dieser oder jener Mensch ist; denn im Gattungsbegriff des Menschen sehe ich ab von den Unterschieden der Menschenarten und einzelnen Menschen, im Gattungsbegriff der Farbe von den einzelnen, unterschiedenen Farben. So sehe ich auch in Gottes Wesen ab von den Unterschieden und Eigenschaften der vielen verschiedenen sinnlichen Wesen, denke es blos im Allgemeinen als Wesen" („Vorlesungen", S. 146 fg.). Daß nun aber die Hypostase oder die Personification des Gattungsbegriffs der Realität oder des Wesens schon eine Ueberschreitung der Vernunft sei, gab auch Kant, obwol er diesen Begriff fälschlich für einen ursprünglichen, statt für einen abgeleiteten hielt, zu, indem er erklärte, daß die Verwandlung des Begriffs von aller Realität in ein Ding, ein besonderes Wesen, eine bloße Erdichtung sei, wozu wir keine Befugniß hätten (S. 453 fg., bei Rosenkranz; 1. Aufl., S. 580 fg.). In der That läßt sich auch nicht einsehen, warum der allgemeine Begriff des Seienden, des Realen überhaupt, mehr Anspruch darauf haben sollte, für ein besonderes, außer- und überweltliches persön-

liches Wesen zu gelten, als der allgemeine Begriff des Thieres oder des Menschen Anspruch darauf hat, für ein besonderes Thier oder einen besondern Menschen, für ein außer- und überthierisches oder außer- und übermenschliches Individuum gehalten zu werden. Findet man letzteres lächerlich, warum nicht ebenso jenes? Ist der Mensch kein jenseits und außerhalb der menschlichen Gattung stehendes Individuum, warum soll das Seiende oder das Reale eine außerhalb der Welt befindliche göttliche Person sein?

Es hat sich also herausgestellt, daß sich der Gottesbegriff weder auf dem Wege der blos logischen, noch auf dem der transscendentalen, d. h. der a priori erkennbaren Wahrheit, begründen lasse. Die blos logische Uebereinstimmung eines Begriffs mit sich, d. h. die Uebereinstimmung der Prädicate mit dem Subject des Begriffs, ist noch kein Beweis, daß letzterm ein realer Gegenstand entspricht. Die transscendentalen Begriffe und Urtheile aber sind lediglich formaler Natur, können also ebenfalls nicht aus eigenen Mitteln, d. h. wenn ihnen kein realer Stoff gegeben wird, das Dasein irgend eines Gegenstandes beweisen, oder irgend etwas Reales aus sich herausklauben. Ueberdies ist der Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens, wie gezeigt worden, fälschlich von Kant für einen transscendentalen, d. h. a priori nothwendigen, genommen worden. Das ens realissimum als ein an der Spitze der Welt stehender, von ihr verschiedener Gott ist eine Erfindung der Scholastiker; die alten Philosophen wußten davon nichts *). Wäre wirklich jener Gottesbegriff eine aprioriſche angeborene Wahrheit, so müßte er sich ja eben so nothwendig in eines jeden Menschen Kopf finden, wie die andern angeborenen Wahrheiten, z. B. diese, daß Raum und Zeit unendlich, die Materie in beiden unentstanden und unvergänglich, und jede Veränderung an ihr durch eine Ursache an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit herbeigeführt sei. An der Wahrheit jenes Gottesbegriffs zu zweifeln wäre dann jedem Menschen ebenso unmöglich, wie der Zweifel an diesen angeführten apriorischen Wahrheiten. Es wäre dann aber auch ebenso unnöthig und überflüssig, Beweise für die Wahrheit jenes Gottesbegriffs zu suchen und

*) Vergl. Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 572.

zu erfinden, als für die letztern; denn Erkenntnisse, die uns angeboren, sind uns auch unmittelbar gewiß, es bedarf also für sie keines vermittelnden Beweises, ja es ist keiner möglich, eben weil sie unmittelbar gewiß sind. Es ist daher auch noch Niemanden eingefallen, für den Satz, daß jede Veränderung ihre Ursache hat, einen Beweis zu verlangen.

Indessen, obwol der Gottesbegriff selbst nicht zu den transscendentalen, d. h. a priori uns bewußten Wahrheiten gehört, so hat man doch versucht, durch Anwendung des uns a priori bekannten Causalgesetzes auf die Welt, sich zu Gott zu erheben. Es ist dies bekanntlich der kosmologische Beweis vom Dasein Gottes. Doch auch dieser ist, wie der ontologische aus dem Begriff des allerrealsten Wesens, völlig unhaltbar. Denn, da das Causalgesetz an sich, wie jede apriorische Wahrheit, lediglich formaler Natur ist, so wird aus demselben allein so wenig jemals folgen, daß das Weltganze eine Wirkung eines außer- und überweltlichen Gottes als Urhebers sei, wie der Astronom aus dem bloßen Begriff des Causalnexus allein jemals herausgebracht hätte, daß die Stellung der Erde zur Sonne Ursache des Wechsels von Tag und Nacht und des Wechsels der Jahreszeiten sei. Ob überhaupt zwischen zwei Erscheinungen oder Zuständen ein Causalverhältniß stattfinde, und welches von beiden die Ursache, welches die Wirkung sei, — dies läßt sich doch nimmermehr aus dem apriorischen Begriff des Causalnexus entnehmen, sondern dazu ist aposteriorische Anschauung und Erfahrung nothwendig. Wie sich überhaupt nichts Reales, so läßt sich auch kein empirischer Vorgang, keine wirkliche Begebenheit a priori wissen. Nun soll doch aber die Weltentstehung, die Weltschöpfung aus Nichts durch Gott, der Theologie zufolge, ein realer Vorgang sein; wie ist es also möglich, zur Kenntniß desselben a priori, durch bloße Anwendung des Causalgesetzes, zu gelangen? Da müßte man ja, wenn dieses formale Gesetz solche Wunder des Wissens thäte, ebenso gut durch bloße Anwendung desselben schon mit Gewißheit vorhersagen können, was in zehntausend Jahren für reale Begebenheiten stattfinden werden. In der That gehört nur wenig Ueberlegung dazu, einzusehen, daß eine Thatsache, wie angeblich die Schöpfung der vorher nicht gewesenen Welt, doch nur, wie jede andere That-

sache, durch Erfahrung, also entweder durch eigene Anschauung, oder durch glaubwürdige Augenzeugen, oder durch untrügliche Schlüsse von der vorliegenden Wirkung auf ihre Ursache, sich ermitteln lasse. Die Anwendung des Causalgesetzes aber über das Gebiet der Erfahrung hinaus ist ein für alle mal von Kant und dessen ächtem und würdigen Nachfolger Schopenhauer als eine unbefugte, unzulässige nachgewiesen, damit aber auch der kosmologische Beweis vom Dasein Gottes ein für alle mal gründlich gestürzt worden. Kant hat es als den ersten Fehler dieses Beweises aufgedeckt, daß, obgleich der Grundsatz der Causalität „gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt" hat, er doch hier gerade dazu dienen soll, „um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen." Schopenhauer hat („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 24) gezeigt, daß man einen Misbrauch des Gesetzes der Causalität begeht, so oft man dasselbe auf etwas Anderes, als auf Veränderungen in der uns empirisch gegebenen, materiellen Welt anwendet, z. B. auf die Naturkräfte, vermöge welcher solche Veränderungen überhaupt erst möglich sind, oder auf die Materie, an der sie vorgehen, oder auf das Weltganze. Die falsche Auffassung des Causalbegriffs, wonach Ursache definirt wird als Das, wodurch ein Anderes zum Dasein gelangt, hervorgebracht wird (bei Wolf: causa est principium, a quo existentia, sive actualitas entis alterius dependet), hat Schopenhauer ein für alle mal widerlegt, indem er gezeigt, daß es sich bei der Causalität offenbar nur um Formveränderungen der unentstandenen und unzerstörbaren Materie handelt, ein eigentliches Entstehen, ein Ins-Dasein-treten des vorher gar nicht Gewesenen aber eine Unmöglichkeit ist. Causa prima ist, nach Schopenhauer, ebenso gut wie causa sui, eine contradictio in adjecto. „Eine erste Ursache ist gerade und genau so undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm." „Das Gesetz der Causalität ist nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen wie ein Fiacre, den man, angekommen wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem, von Goethe's Zauberlehrlinge belebten Besen, der, einmal in Activität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen, sodaß nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur

Ruhe zu bringen vermag" („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", §. 20, S. 35—37). Auch Feuerbach erklärt den Sprung aus der Causalreihe hinaus zu einem Ersten, einem Schöpfer, für objectiv unberechtigt und nur subjectiv aus „Beschränktheit und Bequemlichkeitsliebe" entsprungen; „aber diese Nothwendigkeit für mich, den endlosen Verlauf abzubrechen, ist noch kein Beweis von dem wirklichen Abbruch dieses Verlaufs, von einem wirklichen Anfang und Ende" („Vorlesungen", S. 120—122).

Doch auch abgesehen von dieser philosophischen Widerlegung des kosmologischen Beweises, so läßt sich schon vom historischen Standpunkte gegen ihn einwenden, daß, wenn das Causalgesetz den Geist nöthigte, über die Welt als Wirkung zu einem Schöpfer als Ursache derselben hinauszugehen, diese Nöthigung sich ja bei allen Völkern und in allen Religionen finden müßte. Nun lesen Sie aber die historischen Berichte über den Buddhaismus als diejenige Religion, welche die größte Anzahl von Bekennern auf Erden hat und dennoch völlig atheistisch ist, sodaß sogar (vergl. „Asiatic researches", VI, 268) der Oberpriester der Buddhaisten in Ava, in einem Aufsatze, den er einem katholischen Bischofe übergab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, „daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge geschaffen habe und allein würdig sei, angebetet zu werden" (vergl. die interessanten bei Schopenhauer „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 119 fg., und „Parerga und Paralipomena", I, 111, angeführten historischen Berichte über den Atheismus des Buddhaismus), — so werden Sie auch einen historischen Beleg dafür haben, daß die jedem Menschen angeborene und nothwendige Anwendung des Causalgesetzes doch keineswegs dazu nöthige, über das Weltganze als Wirkung zu einem Weltschöpfer als Ursache, hinauszugehen.

Es bleibt nach dieser Widerlegung des ontologischen und kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes nur noch der teleologische, aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt geschöpfte, zu widerlegen übrig. Der Grundfehler des ontologischen Beweises war, daß er logische mit realer Wahrheit verwechselte, also aus der logischen Uebereinstimmung der Prädicate mit dem Subject des Gottesbegriffs das

reale Dasein Gottes folgerte; das Grundgebrechen des kosmologischen Beweises war, daß er aus dem lediglich formalen apriorischen Causalgesetz, das nur gültige Anwendung innerhalb des Gebiets der Erfahrung hat, also nur auf Erscheinungen beschränkt ist, eine durch keine mögliche, geschweige denn wirkliche Erfahrung nachweisbare Thatsache, wie die Weltschöpfung aus Nichts durch Gott, herausbringen zu können meinte. Endlich der Grundirrthum des teleologischen, oder physikotheologischen Beweises vom Dasein Gottes ist ein völlig unberechtigter Schluß von einer besondern species auf das allgemeine genus, der, was nur von einer bestimmten Art von Wirkungen gilt, auf die ganze Gattung derselben überträgt, statt daß nur umgekehrt, was von einer ganzen Gattung gilt, sich auch von jeder derselben untergeordneten Art aussagen läßt. Näher betrachtet, ist die hier in Rede stehende Gattung das Gebiet des Zweckmäßigen. Weil nun eine besondere Art dieser Gattung, nämlich die zweckmäßigen Werke der Menschen, durch Ueberlegung und Vorsatz zu Stande kommen, so schließt der Physikotheolog ohne Weiteres, daß auch die Zweckmäßigkeit der Welt auf diese Weise zu Stande gekommen, daß die Uebereinstimmung aller Reiche der Natur zu einander und die wundervolle Harmonie aller Glieder und Kräfte in den lebendigen Organismen ebenso nach einem vorher gewußten und vorher bestimmten Plane geschaffen worden, wie ein Haus nach dem Plane des Baumeisters, oder eine Uhr nach dem Plane des Uhrmachers. Aber abgesehen davon, daß, wie Kant in seiner Kritik des physikotheologischen Beweises sagt, dieser Beweis „höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer" darthun könnte („Kritik der reinen Vernunft", S. 488 bei Rosenkranz; 1. Aufl., S. 626 fg.), — so ist doch klar, daß der Schluß von einer besondern Art des Zweckmäßigen auf unserm Planeten, innerhalb des Kreises menschlicher Thätigkeit, auf das ganze große Gebiet des Zweckmäßigen überhaupt ein ebenso unberechtigter, ebenso übereilter ist, wie etwa der Schluß des Wilden von der an sich wahrgenommenen willkürlichen Bewegung seiner Arme und Beine auf die Bewegung des Zeigers an der Uhr, daß auch diese willkürlich, durch ein darin sitzendes lebendiges Wesen, das da pocht und den Zeiger rückt, zu Stande

komme. Schon Aristoteles erkannte die Zweckmäßigkeit der Natur als eine innere, immanente und sagte: ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καί τοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται („Phys.", II, 8). Vollends aber nach Kant's Kritik der teleologischen Urtheilskraft und nach Schopenhauer's Capitel über die Teleologie in der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung" ist die Physikotheologie ein für alle mal so gründlich widerlegt, daß sie nur noch in oberflächlichen Köpfen sich behaupten kann. Für die tiefern und gründlichen Denker hat das Dilemma: Alles ist entweder Werk des blinden Zufalls oder einer planmäßig ordnenden, überlegenden, mit Bewußtsein und nach Absichten wirkenden Intelligenz, keine Gültigkeit mehr. Denn es ist bereits in der Teleologie des Aristoteles, noch tiefer und gründlicher aber in der Kant's und Schopenhauer's das wahre Dritte zwischen jenen beiden extremen Ansichten der Atomistik und der Physikotheologie gefunden. Wer dieses Dritte also kennen lernen will, studire die genannten Werke. (Vergleichen Sie hierzu, was Schopenhauer [„Ueber den Willen in der Natur", S. 43 fg., und „Kritik der Kant'schen Philosophie", 2. Aufl., S. 575 fg.] über den physikotheologischen Beweis sagt.)

Es liegt durchaus kein Widerspruch darin, daß eine bildende Kraft, ein bildender Trieb, aus dunkelm Drange Werke schaffe, die hinterher dem zergliedernden Verstande sich als zweckmäßig erweisen. *Bewußtlose Zweckthätigkeit* ist also keine contradictio in adjecto, und es folgt aus der Leugnung eines persönlichen, nach bewußten Zwecken wirkenden Weltschöpfers ebenso wenig die Verneinung der Zweckmäßigkeit der Welt, als aus der Behauptung, daß der organische Bildungstrieb in Pflanzen und Thieren bewußtlos wirke, die Verneinung der Zweckmäßigkeit dieser Organismen folgt.

Der Aristotelische Gegensatz zwischen *wirkender* und *Zweckursache* ist durchaus nicht identisch mit dem Gegensatze zwischen *bewußtloser* und *erkennender* Ursache. Denn auch die Zweckursache kann ja, wie gezeigt, eine *bewußtlose* sein. (Vergl. meine obige Lösung des Streites zwischen der chemisch-physikalischen und teleologischen Schule.)

Feuerbach widerlegt in seinen Vorlesungen „Ueber das Wesen

der Religion" den physikotheologischen Beweis sehr gut auf folgende Weise (S. 159 fg.): „Was der Mensch die Zweckmäßigkeit der Natur nennt und als solche auffaßt, das ist im Wirklichen nichts Anderes, als die Einheit der Welt, die Harmonie der Ursachen und Wirkungen, der Zusammenhang überhaupt, in dem Alles in der Natur ist und wirkt. Sowie die Worte nur dann einen Sinn und Verstand haben, wenn sie in einem nothwendigen Zusammenhang mit einander stehen, so ist es auch nur der nothwendige Zusammenhang, in welchem die Wesen oder Erscheinungen der Natur zu einander stehen, welcher auf den Menschen den Eindruck der Verständigkeit und Absichtlichkeit macht ...... Allein obgleich die Welt keinem Zufall ihre Existenz verdankt, so brauchen wir uns deswegen doch keinen menschlichen oder menschenähnlichen Autor derselben zu denken. Die sinnlichen Dinge sind keine Buchstaben oder Lettern, die erst von einem Setzer außer ihnen zusammengesetzt werden müssen, weil sie in keiner nothwendigen Beziehung zu einander stehen; die Dinge in der Natur ziehen sich an, bedürfen und begehren einander, treten also durch sich selbst in Beziehung, verbinden sich aus eigener Kraft mit einander, wie z. B. der Sauerstoff mit dem Wasserstoff" u. s. w. In der That treibt nur die Voraussetzung, daß die Naturwesen und die Naturkräfte nicht an und durch sich selbst eine harmonische Einheit bilden, sondern einander fremd und gleichgültig sind, zu der Annahme, daß ein von außen ordnender Verstand sie zusammengebracht und jene bewundernswürdige Uebereinstimmung in sie hineingelegt habe. „Lege ich aber", sagt Kant, „zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn sie ist der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, und kann auch nicht aus allgemeinen Gesetzen derselben erkannt werden. Daher entspringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweisen, da man Das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen." („Kritik der reinen Vernunft", Rosenkranz, S. 536; 1. Aufl., S. 692—694.) Die ganze Physikotheologie laborirt an dieser petitio principii, Das schon vorauszusetzen, nämlich das äußerliche Zustandekommen der Zweckmäßigkeit der Natur, was erst zu beweisen gewesen wäre.

Uebrigens, so sehr zweckmäßig die Natur auch im Großen und

Ganzen eingerichtet ist, indem die unorganische Natur zu der organischen, und in dieser wiederum die verschiedenen Gattungen und Geschlechter zu einander passen, so ist doch der auf gegenseitige Vernichtung und Verspeisung ausgehende Kampf der Individuen verschiedener Gattungen, ja einer und derselben Gattung gegen einander, dieses bellum omnium contra omnes, so schauderhaft, so grausam, so entsetzlich und erschütternd, daß, wenn man annehmen müßte, Alles dieses sei nach einem bewußten, wohl überlegten Plane gemacht, man leicht versucht werden könnte, den Schöpfer, der solchen Plan ersonnen und ausgeführt hat, für ein boshaftes, grausames und tückisches Wesen zu erklären*). Zwar hat der Theismus eben deshalb auch Theodiceen erfunden, aber wie nichtig alle diese seien, davon gewinnt man eine recht innige und tiefe Ueberzeugung, wenn man David Hume's „Dialogues on natural religion", das „Système de la Nature", und Schopenhauer's Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung" liest.

Anmerk. Hume legt im zehnten und elften Theil der „Dialogues" die traurige Beschaffenheit der Welt ausführlich dar und sagt ganz einfach: Epikur's alte Fragen bleiben noch immer unbeantwortet: Will Gott das Uebel hindern, aber vermag es nicht, dann ist er ohnmächtig. Vermag er es, aber will es nicht, dann ist er übelwollend. Hat er aber beides, den Willen und das Vermögen, woher das Uebel? (Vergl. die von Ernst Platner 1781 herausgegebene Uebersetzung, S. 176.) Im „Système de la Nature" vergleichen Sie besonders Seconde partie, chapitre 3: Idées confuses et contradictoires de la Théologie, und Chapitre 7: du système de l'Optimisme et des causes finales. In Schopenhauer's Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung", gehört hierher besonders Cap. 46 des zweiten Bandes: „Von der Nichtigkeit und den Leiden des Lebens".

Auf so verschiedenem Standpunkte auch sonst die genannten Werke stehen, so zeigen sie doch alle übereinstimmend, daß es mit den Theodiceen nichts sei. Und hierin stimmen sie nicht blos unter einander, sondern auch mit der Wahrheit überein, die auch der alten, echt christlichen Dogmatik zu Grunde liegt, wenn diese das Böse und das Uebel nicht von Gott ableitet und deshalb Gott zu rechtfertigen sucht, sondern es dem Teufel, als dem Fürsten dieser Welt,

*) Vergl. was Schopenhauer in der Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 166 und 183 sagt.

zur Last legt, der erst den Menschen durch seine List zum Falle gebracht und dann auch, mittels des Menschen, die ganze Natur ins Verderben gezogen. Die Wahrheit dieses Dogma ist, daß die Sünde und das Uebel sich nicht aus dem Willen eines heiligen und allgütigen Schöpfers erklären lassen, die Erklärung also anderswo gesucht werden müsse. Aber eben diese Wahrheit stürzt die Theologie. Denn diese sieht sich nun, will sie ihren absolut allmächtigen, die Welt sowol der Materie, als der Form nach aus Nichts schaffenden Gott retten, genöthigt, entweder die Sünde und das Uebel aus der Welt wegzudemonstriren, um sie nicht zuletzt dem allmächtigen Gott aufbürden zu müssen; wodurch sie dann freilich mit der die Sünde und das Uebel schmerzlich demonstrirenden Erfahrung in grellsten Widerspruch geräth: oder aber, will sie die erfahrungsmäßige Beschaffenheit der Welt anerkennen, so sieht sie sich genöthigt, ihren Gott zu leugnen, da der Urheber einer solchen, von Sünde und Elend gequälten, der Erlösung bedürftigen Welt kein gütiges, weises und heiliges Wesen sein kann. So erfodert es die Consequenz. Denn einem absolut allmächtigen Gott einen Teufel als Gegengott gegenüberstellen, um die Schuld von Jenem auf Diesen zu wälzen, ist doch höchst inconsequent und nur eine scheinbare Freisprechung Gottes; denn es entsteht sogleich die Frage, woher denn dieser Teufel seine widergöttliche Macht und seinen teuflischen Willen habe?

Die Eigenschaften, welche die Theologie in ihrem Gottesbegriff vereinigt, widersprechen nicht nur einander selbst, da die Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes in der Welt sich nicht mit seiner außerweltlichen Persönlichkeit, oder, um mich der gelehrten Ausdrücke zu bedienen, seine Immanenz nicht mit seiner Transscendenz zusammenreimen läßt, so wenig als die ganz in dem Magneten verbreitete und wirksame Kraft, oder die in dem ganzen Organismus thätige Lebenskraft sich zugleich als ein apartes, für sich existirendes Wesen außer beiden denken läßt; sondern es widersprechen auch die realen Eigenschaften der Weltwesen den Eigenschaften, die der Theolog seinem Gott beilegt; denn die Freiheit und Unsterblichkeit, oder, richtiger gesagt, Unzerstörbarkeit des ewigen Wesens an sich der Dinge verträgt sich nicht mit

der Annahme, daß ein Gott Alles aus Nichts gemacht habe. Sind die Weltwesen ganz und gar ein Machwerk Gottes, nun so sind sie auch ohne allen eigenen, selbstständigen, ursprünglichen Willen, folglich ebenso wenig verantwortlich und zurechnungsfähig, als eine Drahtpuppe in der Hand des Puppenspielers für ihre Stellungen und Bewegungen verantwortlich ist. Schuld und Verdienst fallen ganz allein auf den Urheber, den Autor, zurück. Und was die Unsterblichkeit betrifft, so kann ein völlig aus Nichts geschaffenes Wesen zwar dauern, so lange es der Schöpfer erhalten will, aber von Unsterblichkeit im Sinne der Ewigkeit oder Unzerstörbarkeit kann nimmer die Rede sein. (Vergl. Sie Schopenhauer's „Grundprobleme der Ethik", S. 68 fg. und „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 41.) „Als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen sich für aus Nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu Nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verstrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören werde zu sein, ist ein monströser Gedanke. Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unsterblichkeit der alte Satz: „Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti" (am zuletzt angef. O., S. 489).

Durch die beiden hier zuletzt gelieferten, einerseits aus den innern Widersprüchen des Gottesbegriffs, andererseits aus der Ewigkeit und Aseität der Welt geschöpften Gegenbeweise gegen denselben ist die Kant'sche Kritik der Beweise vom Dasein Gottes wesentlich ergänzt. Denn Kant hatte sich nur damit begnügt, zu zeigen, daß weder auf dem ontologischen, noch auf dem kosmologischen und physikotheologischen Wege sich das Dasein Gottes beweisen lasse, hatte also nur die Nichtbeweisbarkeit des Daseins Gottes dargethan; aber Gegenbeweise gegen dasselbe hatte er nicht aufgestellt, vielmehr meinte er, daß „dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen", oder kürzer, daß die Realität Gottes „zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt" werden könne. („Kritik der reinen Ver-

nunft", S. 498; 1. Aufl., S. 640—641.) Aber Schopenhauer hat wirkliche Gegenbeweise geliefert.

Schopenhauer sagt: „Kant hat, um das Anstößige seiner Kritik aller speculativen Theologie zu mildern, derselben nicht nur die Moraltheologie, sondern auch die Versicherung beigefügt, daß, wenngleich das Dasein Gottes unbewiesen bleiben müßte, es doch auch eben so unmöglich sei, das Gegentheil davon zu beweisen; wobei sich Viele beruhigt haben, indem sie nicht merkten, daß er, mit verstellter Einfalt, das affirmanti incumbit probatio ignorirte, wie auch, daß die Zahl der Dinge, deren Nichtdasein sich nicht beweisen läßt, unendlich ist. Noch mehr hat er natürlich sich gehütet, die Argumente nachzuweisen, deren man zu einem apagogischen Gegenbeweise sich wirklich bedienen könnte, wenn man etwa nicht mehr sich blos defensiv verhalten, sondern ein mal aggressiv verfahren wollte. Dieser Art wären etwa folgende:" Und nun folgen drei Gegenbeweise, deren erster aus der traurigen Beschaffenheit der Welt, der zweite aus der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen und der dritte aus der Fortdauer nach dem Tode geschöpft ist, — alle drei von solcher Schärfe, daß sich schwerlich etwas Gegründetes dagegen wird vorbringen lassen. (Vergl. „Parerga und Paralipomena", I, 114 fg.)

Nach dieser die Kant'sche Kritik aller speculativen Theologie ergänzenden Auseinandersetzung wird es Ihnen hoffentlich klar sein, wie wohlbegründet meine schon im dritten Briefe aufgestellte Behauptung war, daß jede echte, entschiedene, strenge und consequente Philosophie wesentlich atheologisch sei, und daß Cartesius und Leibnitz insofern keine strengen und entschiedenen Philosophen waren, als sie den Gottesbegriff von außen, aus der Theologie, in die Philosophie aufnahmen, nicht aber von innen heraus entwickelten.

Uebrigens ist atheologisch nicht gleichbedeutend mit unmoralisch. Später werde ich Ihnen die Schopenhauer'sche Ethik darlegen und Sie werden daraus die Ueberzeugung gewinnen, daß eine Philosophie sehr wohl atheologisch sein kann, ohne darum doch unmoralisch sein zu müssen. Der vulgäre Atheismus freilich, d. h. der rohe, bestialische Sensualismus und crasse Materialismus läßt allerdings keine andere Moral zu, als die höchst unmoralische,

man möchte sagen, viehische: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt! — Anders jedoch verhält es sich mit einem Atheismus, der, wie der Schopenhauer'sche, die Welt als Erscheinung des Willens auffaßt und daher es als die eigene Verschuldung dieses Willens betrachtet, daß die Welt keine bessere, daß sie voll Sünde und Elend ist, woraus er dann folgert, daß die Welt nur durch freiwillige Verneinung, Selbstverleugnung, Selbstaufhebung des sie hervorbringenden Willens erlöst werden kann. Doch dies gehört schon, wie gesagt, in die nähere Darstellung der Ethik.

Zweiundzwanzigster Brief.

Kritik der Kant'schen Moraltheologie. — Der kategorische Imperativ. — Der Eudämonismus der Kant'schen Ethik. — Kant's unbedingtes Sollen und Herbart's unbedingte praktische Ideen.

Sie geben, verehrter Freund, in Ihrem letzten Schreiben zwar zu, daß vom rein theoretischen Standpunkt aus, nach der von Kant und Schopenhauer gelieferten Kritik aller speculativen Theologie, der Theismus allerdings unhaltbar sei. Aber, sagen Sie, nachdem Kant theoretisch die Beweise vom Dasein Gottes vernichtet, habe er doch, vom praktischen Standpunkt aus, sich genöthigt gesehen, die Gottesidee als moralisches Postulat für unentbehrlich zu erklären. Sie erinnern mich besonders an die Stelle in dem Capitel vom Meinen, Wissen und Glauben*), wo Kant, indem er den moralischen von dem blos doctrinalen, noch wankenden Glauben unterscheidet, sagt: „Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings nothwendig, daß Etwas geschehen muß, nämlich, daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei: ich weiß auch ganz gewiß, daß Niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe

*) „Kritik der reinen Vernunft", im dritten Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft, bei Rosenkranz, S. 637; oder 1. Aufl., S. 827 fg.

Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein."

Sie wünschen daher nun von mir zu wissen, wie sich denn Schopenhauer zu dieser Kant'schen Moraltheologie, die Kanten so viele Anhänger unter den rationalistischen Theologen verschafft, verhalte und was er von ihr denke.

Nun, um es nur geradheraus zu sagen, Kant kommt bei Schopenhauer wegen dieser seiner Moraltheologie sehr schlecht weg. Schopenhauer erkennt für die Kant'sche Einführung des Begriffes Gesetz, Vorschrift, Soll in die Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden: den Mosaischen Dekalog. Diesen Ursprung verrathe sogar naiv die Kant'sche Orthographie „du sollt" in dem Beispiel: du sollt nicht lügen. Kant nimmt den Begriff des Moralgesetzes ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden an; ebenso macht er es mit dem eng verwandten Begriff der Pflicht. Allein hiergegen legt Schopenhauer Protest ein. „Dieser Begriff, sammt seinen Anverwandten, also dem des Gesetzes, Gebotes, Sollens u. dergl. hat, in diesem unbedingten Sinne genommen, seinen Ursprung in der theologischen Moral, und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder dem der objectiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und seine Anverwandten keinen andern Ursprung als den Dekalog." Ueberhaupt tadelt es Schopenhauer, daß in den christlichen Jahrhunderten die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen; dadurch sei ihre Form wesentlich eine gebietende geworden, sie sei in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnen, daß hierzu erst eine anderweitige Befugniß nöthig sei. Jedes Soll hat nach Schopenhauer allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung

auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung. Jedes Sollen ist mithin, in Kant's Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar hypothetisch und niemals, wie er behauptet, kategorisch. Absolutes Sollen ist eine contradictio in adjecto, ein „Scepter aus hölzernem Eisen". Die Widersinnigkeit dieses der Ethik Kant's zum Grunde liegenden Begriffs eines unbedingten Sollens tritt auch, wie Schopenhauer zeigt, in seiner Kritik der praktischen Vernunft selbst später hervor, „wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, sondern endlich hervorbrechen und sich Luft machen muß". Nämlich jenes so unbedingte Soll postulirt sich hinterher doch eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich nothwendig, wenn man ein mal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe und verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postulirt wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des höchsten Guts, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts Anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomisch feierlich zur Hauptthür seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen höchstes Gut zur Hinterthür wieder hereinschleicht*).

Aus meiner spätern Darstellung der Schopenhauer'schen Ethik werden Sie erkennen, daß nach Schopenhauer in keiner Weise Glückseligkeit (also auch nicht unter der Kant'schen Form des höchsten Gutes), sondern völlige Entsagung, in der alles Wollen ein Ende findet, der Gipfel der ethischen Vollendung sei. Deshalb wirft Schopenhauer auch Kanten vor, daß er in die eigentliche Bedeutung des ethischen Gehalts der Handlungen keineswegs eingedrungen sei. Denn nach Schopenhauer leitet alle echte Tugend, nachdem sie ihren höchsten Grad erreicht hat, zuletzt hin „zu einer völligen Entsagung,

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 119—126; vergl. hierzu „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 586, im Anhang.

in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen ist Glückseligkeit ein befriedigtes Wollen, Beide also von Grund aus unvereinbar"*).

Nachdem nun aber, sagt Schopenhauer weiter, Kant ein mal die imperative Form der Ethik (die nur in Hinsicht auf Lohn oder Strafe einen Sinn hat, folglich das ihr gemäße Handeln, als aus egoistischen Rücksichten erfolgend, des rein moralischen Werthes entkleidet) von der theologischen Moral entlehnt hatte, deren Voraussetzungen, also die Theologie, derselben eigentlich zum Grunde liegen; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende seiner Darstellung, aus seiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, die implicite durch das Soll gesetzt, seiner Moral versteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt sie explicite als Postulate der praktischen Vernunft aufzustellen. So erschien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die blos auf Moral gestützt, ja aus dieser hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß diese Moral selbst auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruht. „Ich beabsichtige kein spöttisches Gleichniß: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraschung, die ein Künstler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er sie zuvor weislich prakticirt hatte. — In abstracto ausgesprochen ist Kant's Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte sein müssen, (die Theologie) und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es Niemand, ja er selbst nicht, für Das, was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral**)."

Die Schwächen, die Schopenhauer sonst noch an der Kant'schen Ethik nachweist, muß ich Sie bitten, in der Abhandlung „Ueber das Fundament der Moral" selbst nachzulesen. Hier will ich Sie blos noch darauf aufmerksam machen, daß ähnlich wie Kant absolut Gesetze von Dem, was geschehen soll, aufstellte, ohne sich darum zu

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 591.

**) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 125.

bekümmern, ob dergleichen jemals geschieht*) — was Schopenhauer das πρῶτον ψεῦδος der Kant'schen Ethik nennt**) —; so auch Herbart sittliche Willensverhältnisse (praktische Ideen) aufstellt, die „absolut ge- oder misfallen, auch ohne die Erkenntniß, daß solches und anderes Wollen wirklich vor sich gehe"***). So sehr daher auch Herbart gegen die imperative Form der Kant'schen Ethik polemisirt und mit Schopenhauer in der Verwerfung des Sollens als Form der Ethik, übereinstimmt†), so laboriren doch andererseits seine praktischen Ideen, wie das Kant'sche Sittengesetz, an der Absolutheit oder Unbedingtheit. Wie es aber mit dieser angeblichen Unbedingtheit bewandt sei, habe ich bereits früher in einer „Kritik der Herbart'schen Losreißung der praktischen von der theoretischen Philosophie"††) ausführlich nachgewiesen, auf die ich Sie daher hier verweise. Ich habe dort die Bedingungen gezeigt, von denen jedes Wohlgefallen und Misfallen abhängt.

---

*) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", Ausgabe von Rosenkranz, VIII, 54.

**) „Kant's πρῶτον ψεῦδος liegt in seinem Begriffe von der Ethik selbst, den wir am deutlichsten ausgesprochen finden in den Worten: «In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von Dem, was geschieht, sondern Gesetze von Dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht.» Dies, sagt Schopenhauer, ist schon eine entschiedene petitio principii. Wer sagt euch, daß es Gesetze gibt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll? Wer sagt euch, daß geschehen soll, was nie geschieht? — Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen? Ich sage, im Gegensatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt, sich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem Verständniß desselben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, viel mehr, als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, gethan ist." („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 119.)

***) „Lehrbuch zur Einleitung", 4. Aufl., §. 89, in der Hartenstein'schen Gesammtausgabe, I, 137.

†) „Gesammtausgabe von Hartenstein", I, 341.

††) „Allgemeine Monatschrift für Literatur", von Dr. Roß und Schwetschke, 1850, im November- und Decemberheft.

Dreiundzwanzigster Brief.

Recapitulation des Grundgedankens der Schopenhauer'schen Lehre. — Anknüpfung der Ästhetik an denselben. — Die Platonische Idee als Object der Kunst und des ästhetischen Wohlgefallens. — Unterschied der ästhetischen von der gemeinen Betrachtungsweise der Dinge. — Verhältniß der Platonischen Idee zum Kant'schen Ding an sich. — Unterschied des Schönen und Erhabenen. — Hinweisung auf die Ethik durch das Trauerspiel.

Nachdem ich Ihnen, verehrter Freund, in meinen beiden letzten Briefen den Beweis geliefert, daß die Theologie weder theoretisch haltbar, noch auch praktisch, als moralisches Postulat unentbehrlich sei, — wird jetzt hoffentlich nichts mehr bei Ihnen im Wege stehen, daß Sie sich den Inhalt der Schopenhauer'schen, von aller Theologie freien und unabhängigen Metaphysik aneignen. Ich habe, wie ich daraus schließe, daß Sie nichts gegen die in meinen beiden letzten Briefen vom theoretischen und praktischen Standpunkt aus unternommene Kritik aller speculativen Theologie einzuwenden gewußt, — reinen Boden in Ihrem Kopfe gemacht, indem ich jedes theologische Vorurtheil, wenn sich etwa noch irgendwo eines versteckt eingenistet hatte, mit der Wurzel ausgetilgt habe. So muß es aber auch sein. Es ist ein falsches Gerede, wenn man gewöhnlich sagt, ein Philosoph dürfe das Alte nicht eher wegreißen, als bis er etwas Neues, Besseres dafür an die Stelle gesetzt. Wo soll denn der Raum für das neue Gebäude im Kopfe herkommen, wenn derselbe noch ganz von dem alten eingenommen ist? Nein, erst muß man den Irrthum radical

ausreißen, ehe man die Wahrheit an seine Stelle pflanzt, und noch nie ist in der Geschichte wirklich etwas Neues zu Stande gekommen, bevor nicht das ihm im Wege stehende, hemmende Alte gestürzt war. Nicht blos die großen Staatsmänner und Philosophen, sondern auch die großen Religionsstifter haben überall damit angefangen, erst reinen Boden zu machen, ehe sie ihre Saat ausgestreut. Jesus schonte die Pharisäer nicht, bis er ihnen erst seine Lehre beigebracht; sondern griff sie schonungslos an, um ihnen seine Lehre beizubringen.

Ja, wenn sogar ein großer Geist, wie z. B. Kant, nur das Alte einreißt, ohne dafür etwas Neues, Positives an die Stelle zu setzen, wenn also sein Geschäft ein rein negatives ist, so ist auch dieses, falls das Alte wurmstichig und baufällig war, schon ein großes Verdienst. Schopenhauer hat aber nicht blos, wie Kant, vernichtet, sondern auf dem von Kant gereinigten Grunde auch positiv aufgebaut. Um wie viel größer also sein Verdienst! —

Vergegenwärtigen Sie sich nun, ehe Sie mir weiter folgen, den Grundgedanken der Schopenhauer'schen Lehre noch ein mal. Es ist dieser, daß Das, was Kant als Ding an sich der bloßen Erscheinung, von Schopenhauer entschiedener Vorstellung genannt, entegegensetzte und schlechthin für unerkennbar hielt, daß dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts Anderes sei als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unsers eigenen Selbst als Willen finden; daß demnach dieser Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich, ja ein bloßes Resultat derselben zu sein, von dieser, die ganz secundär und spätern Ursprungs ist, grundverschieden und völlig unabhängig sei, folglich auch ohne sie bestehen und sich äußern könne, welches in der gesammten Natur, von der thierischen abwärts, wirklich der Fall ist; ja, daß dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erscheinung, d. h. bloße Vorstellung ist, jedem Dinge, was immer es auch sein mag, die Kraft verleihe, vermöge deren es dasein und wirken kann: daß demnach nicht allein die willkürlichen Actionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Be-

schaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im unorganischen Reich die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja die Schwere selbst, — an sich und außer der Erscheinung, welches blos heißt außer unserm Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch seien mit Dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarste und intimste Kenntniß haben, die überhaupt möglich ist; daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. thierischen Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei unorganischen endlich durch bloße Ursachen im engsten Sinne des Worts: daß hingegen die Erkenntniß und ihr Substrat, der Intellect, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, blos secundäres, nur die höhern Stufen der Objectivation des Willens begleitendes Phänomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im thierischen Organismus abhängig, daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst: daß folglich von Abwesenheit der Erkenntniß nie geschlossen werden könne auf Abwesenheit des Willens, vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der erkenntnißlosen, sowol der vegetabilischen als der unorganischen Natur nachweisen lasse: also nicht, wie man bisher annahm, Wille durch Erkenntniß bedingt sei, wiewol Erkenntniß durch Wille. („Ueber den Willen in der Natur", S. 2—4.)

Wenn Sie dieses wohl gefaßt haben — und nach meinen bisherigen Erläuterungen wird es Ihnen nicht schwer geworden sein — so haben Sie damit den Schlüssel in Händen zum Verständniß der nun noch übrigen Theile des Schopenhauer'schen Systems, nämlich der Ästhetik und Ethik, wovon jene noch der Betrachtung der Welt als Vorstellung, diese hingegen der Betrachtung der Welt als Wille angehört.

Ich werde Ihnen zuerst die Grundgedanken der Ästhetik darlegen und dann in meinen nächsten Briefen die der Ethik folgen lassen.

Die Ästhetik schließt sich an die angegebene Grundlehre der Schopenhauer'schen Philosophie auf folgende Weise an: Der Wille, der das Wesen und der Kern der Welt ist, erscheint nicht unmittelbar

in einzelnen, flüchtigen, den Gesetzen des Raumes, der Zeit und Causalität unterworfenen Individuen, sondern diese sind selbst nur vorübergehende Exemplare der ewigen, von Raum, Zeit und Causalität unberührten Gattungen oder Stufen der Objectität des Willens.

Diese bestimmten, beharrlichen Stufen nun, auf welchen der das Ansich der Welt ausmachende Wille bleibend erscheint oder sich objectivirt, sind identisch mit Dem, was Platon die ewigen Ideen oder die unveränderlichen Formen (εἴδη) nannte, und diese Platonischen Ideen sind das Object der Kunst, überhaupt der Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens.

So wie aber kein Object ohne Subject ist, da jedes Object nur Vorstellung ist und jede Vorstellung ein Vorstellendes voraussetzt; so muß auch der eigenthümlichen Beschaffenheit des ästhetischen Objects (der Platonischen Idee) eine eigenthümliche Beschaffenheit des vorstellenden Subjects entsprechen. Das vorstellende Subject kann den ewigen, von Raum, Zeit und Causalität unberührten (Platonischen) Ideen gegenüber nicht mehr dasselbe sein, welches es den einzelnen, flüchtigen, den Causalnexus unterworfenen individuellen Dingen gegenüber ist. Der höhern Stufe des Objects, welches der Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens ist, entspricht auch ein höherer Grad des erkennenden oder vorstellenden Subjects. Demnach bietet die Ästhetik eine objective und eine subjective Seite dar, und beide sind unzertrennlich. Diesen Grundgedanken wird Ihnen das Folgende verdeutlichen:

Die Platonische Idee ist zwar Object, ein Erkanntes, eine Vorstellung und eben dadurch vom Ding an sich verschieden. Aber sie hat die untergeordneten Formen der Erscheinung, Raum, Zeit und Causalität, abgelegt, oder ist vielmehr noch nicht in sie eingegangen; hingegen die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject. Die dieser untergeordneten Formen (Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Causalität) sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee oder das eigentliche Was, das in ihnen erscheint, völlig gleichgültig ist. Das einzelne Ding ist also nur eine mittelbare Erscheinung oder Ob-

jectivation des Dinges an sich (des Willens), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht als die alleinige unmittelbare Objectität des Willens, daher sie allein die möglichst adäquate Objectität des Willens oder Dinges an sich ist, während die einzelnen Dinge keine ganze adäquate Objectität des Willens mehr sind, sondern schon getrübt durch die Formen des Raums, der Zeit und Causalität, in die sie eingegangen.

Anmerk. Durch die Darstellung der Platonischen Ideen als bleibender Erscheinungs- oder Objectivationsstufen des Willens, als des Dinges an sich, hat Schopenhauer die Platonische Philosophie mit der Kant'schen in innern Zusammenhang gebracht. Er stellt selbst diesen Zusammenhang so dar*): Ist uns der Wille das Ding an sich, die Idee aber die unmittelbare Objectität jenes Willens auf einer bestimmten Stufe, so finden wir Kant's Ding an sich und Platon's Idee, die ihm allein ὄντως ὂν ist, diese beiden dunkeln Paradoxen der beiden größten Philosophen des Occidents, — zwar nicht als identisch, aber doch als sehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Bestimmung unterschieden. Nämlich, was Kant sagt, ist, dem Wesentlichen nach, Folgendes: „Zeit, Raum und Causalität sind nicht Bestimmungen des Dinges an sich, sondern gehören nur seiner Erscheinung an, indem sie nichts als Formen unserer Erkenntniß sind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entstehen und Vergehen allein durch Zeit, Raum und Causalität möglich sind, so folgt, daß auch jene allein der Erscheinung, keineswegs dem Dinge an sich anhängen. Weil unsere Erkenntniß aber durch jene Formen bedingt ist, so ist die gesammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erscheinung, nicht des Dinges an sich: daher auch können ihre Gesetze nicht auf das Ding an sich geltend gemacht werden. Selbst auf unser eigenes Ich erstreckt sich das Gesagte und wir erkennen es nur als Erscheinung, nicht nach Dem, was es an sich sein mag." Dieses der Sinn der Kant'schen Lehre. — Platon nun aber sagt: „Die Dinge dieser Welt, welche unsere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Sein: sie werden immer, sind aber nie: sie haben nur ein relatives Sein, sind insgesammt nur in und durch ihr Verhältniß zueinander: man kann daher ihr ganzes Dasein ebensowol ein Nichtsein nennen. Sie sind folglich auch nicht Objecte einer eigentlichen Erkenntniß (ἐπιστήμη): denn nur von Dem, was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann es eine solche geben: sie hingegen sind nur das Object eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 31.

(δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beschränkt sind, gleichen wir Menschen, die in einer finstern Höhle so festgebunden säßen, daß sie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts sähen, als beim Licht eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch sogar voneinander, ja Jeder von sich selbst, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Succession jener Schatten vorher zu sagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (ὄντως ὂν) genannt werden kann, weil es immer ist, aber nie wird, noch vergeht, das sind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es sind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes ist seinem Wesen nach nur Eines, indem es das Urbild selbst ist, dessen Nachbild oder Schatten alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derselben Art sind. Ihnen kommt auch kein Entstehen und Vergehen zu: denn sie sind wahrhaft seiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinschwindenden Nachbilder. (In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber nothwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Causalität für sie keine Bedeutung, noch Gültigkeit haben und sie nicht in diesen dasind.) Von ihnen allein daher gibt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Object einer solchen nur Das sein kann, was immer und in jedem Betracht (also an sich) ist; nicht Das, was ist, aber auch wieder nicht ist, je nachdem man es ansieht.“ Dies ist Platon's Lehre.

Es ist nun offenbar, sagt Schopenhauer, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derselbe ist, daß beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist und nur durch das in ihr sich Ausdrückende (dem Einen das Ding an sich, dem Andern die Idee) Bedeutung und Realität hat. Dieselben Formen, die Kant seinem Ding an sich abspricht (Zeit, Raum und Causalnexus) hat mittelbar Platon auch seinen Ideen abgesprochen, indem er Vielheit, Entstehen und Vergehen, die nur durch jene Formen möglich sind, von ihnen verneint.

Schopenhauer erläutert dieses noch näher durch ein Beispiel, das Sie selbst a. a. O. nachlesen mögen, und kommt dann zu dem Resultate, daß zwischen Kant und Platon nur der eine Unterschied stattfindet, daß die Ideen des Letztern nur von den untergeordneten Formen der Erscheinung, Zeit, Raum und Causalität, frei sind, dagegen die erste und allgemeinste Form, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject, noch an sich haben; während das Kant'sche Ding an sich, als von allen dem Erkennen als solchen anhängenden Formen frei, auch diese

allgemeinste Form, das Object- für ein Subjectsein, abgelegt hat (weshalb, wie Schopenhauer in der Kritik der Kant'schen Philosophie zeigt, es eine Inconsequenz Kant's war, daß er das Ding an sich als Object dem Subject entgegenstellte). Kurz, die Ideen sind nicht selbst das Ding an sich, sondern nur die unmittelbare Objectität desselben, mit andern Worten: der von aller Vorstellung und ihren Formen unabhängige Wille ist das Ding an sich und die Platonischen Ideen oder Objectivationsstufen des Willens seine unmittelbare Erscheinung.

Wären nun wir selbst nicht Individuen, d. h. wäre unsere Anschauung nicht vermittelt durch einen Leib, von dessen Affectionen sie ausgeht und welcher selbst nur concretes Wollen, Objectität des Willens, also Object unter Objecten und als solches den Formen aller individuellen Objecte: Raum, Zeit und Causalität, unterworfen ist; wären wir vielmehr individualitätsloses, reines, willensfreies Subject der Erkenntniß: so würden wir gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objectivation jenes einen Willens, der das wahre Ding an sich ist, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen*).

Diese reine, ungetrübte, willensfreie Auffassung der Ideen tritt in der That ein beim Genie im Momente des künstlerischen Schaffens, und beim Beschauer schöner oder erhabener Natur- und Kunstwerke im Momente der rein ästhetischen Contemplation. Der Intellect, der also ursprünglich nur zum Dienste des Willens geschaffen ist, in seiner natürlichen Function daher auch nur auf die räumlichen, zeitlichen und Causalbeziehungen der einzelnen Dinge unter einander und in ihrem Verhältniß zum Willen gerichtet ist, ja bei den Thieren stets auf dieser Stufe seiner Dienstbarkeit unter dem Willen stehen bleibt, — erhebt sich in der ästhetischen Contemplation zur Anschauung der ewigen, unvergänglichen Ideen oder des allgemeinen charakteristischen Wesens der Dinge, durch momentane Befreiung vom Dienste des Willens.

Diesen freien Zustand des Intellects schildert Schopenhauer im Gegensatz zu dem der Dienstbarkeit näher so: Da allein die Relationen der Dinge zum Leibe und dadurch zum Willen (dessen Er-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 30—33.

scheinung oder Sichtbarkeit ja der Leib nur ist) dem Individuo die Dinge interessant machen, so wird das Individuum als solches stets auch nur bestrebt sein, von den Objecten eben nur jene Relationen mittelbar oder unmittelbar aufzufassen. Es wird also, so lange es sich als Individuum, als Einzelnes, als personificirter Wille zu den Dingen verhält, nur den mannichfaltigen Beziehungen derselben in Raum, Zeit und Causalität nachgehen. Daher denn auch die dem individuellen Willen dienende Erkenntniß an den Objecten eigentlich nichts weiter auffaßt, als daß sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind. — Anders das willensfreie oder reine, individualitätslose Subject der Erkenntniß. Dieses läßt die Beziehungen der Dinge auf den Willen oder die den persönlichen Willen interessirende Seite derselben ganz fahren, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende rein objective Wesen ihrer Erscheinung aufzufassen. Im einzelnen Dinge erkennt es blos das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat es zu seinem Gegenstand die Ideen, im Platonischen Sinne, also die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, die species rerum *).

Der Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß ihrer Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subject aufhört ein blos individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subject der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, der Relation nachgeht, sondern in fester Contemplation des dargebotenen Objects, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was, auch nicht das abstracte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtsein einnehmen läßt, sondern

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 33 fg., und Bd. 2, Cap. 29 fg. „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 205 fg.

statt alles Dessen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich ganz in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergißt und nur noch als reines Subject, als klarer Spiegel des Objects bestehend bleibt, sodaß man nur noch weiß, daß hier angeschaut wird, aber nicht mehr weiß, wer der Anschauende ist; wenn also solchermaßen das Object aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subject aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objectität des Willens auf dieser Stufe, und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren, sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subject der Erkenntniß *).

Ich brauche mich bei der Erläuterung dieses Grundgedankens der Schopenhauer'schen Ästhetik, aus dem sich alles Weitere in derselben natürlich und ungezwungen entwickelt, um so weniger aufzuhalten, als ich in meinen „Ästhetischen Fragen" **), besonders in Abschnitt III über die „specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens", Abschnitt VI über das „verschiedene Verhalten zur Wirklichkeit und zum Bilde", und Abschnitt XVI über das „zwiefache Interesse an Kunstwerken", hinlängliche Erläuterungen dazu gegeben habe. Auch wird Ihnen die eigene Erfahrung sagen, daß Sie in jedem echtästhetischen Genusse, sei es nun bei der Beschauung einer schönen Landschaft, oder eines guten Gemäldes, oder eines Dramas im Theater, sich selbst mit all Ihren persönlichen Beziehungen und der Misère des praktischen Lebens ganz aus dem Bewußtsein verloren, und die Seligkeit des Genusses eben daher entsprang. Sie werden daher auch jetzt verstehen, was Schopenhauer eigentlich meint, indem er

*) a. a. O.

**) Dessau, bei Gebrüder Katz, 1853.

sagt: Für den ästhetisch Beschauenden ist es einerlei, ob er „aus dem Kerker oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht"; ferner: „wenn ich einen Baum ästhetisch, d. h. mit künstlerischen Augen betrachte, also nicht ihn, sondern seine Idee erkenne, so ist es sofort ohne Bedeutung, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und ebenso, ob der Betrachter dieses, oder irgend ein anderes, irgend wann und irgend wo lebendes Individuum ist *)." Das will sagen: In der ästhetischen Betrachtungsweise sind zwei unzertrennliche Bestandtheile enthalten: 1) die Erkenntniß des Objects, nicht als einzelnen, jetzt und hier und in solchen Causalbeziehungen stehenden Dinges, sondern als Ausdrucks einer ewigen, stets sich gleich bleibenden, an den verschiedensten Orten, zu den verschiedensten Zeiten und unter den verschiedensten Umständen sich wesentlich auf dieselbe Weise offenbarenden Idee; und 2) das Bewußtsein des Erkennenden nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjects der Erkenntniß.

Die beschriebene ästhetische Stimmung kann vom Object oder vom Subject ausgehen. Jenes ist der Fall, wenn sie von außen durch entgegenkommende Objecte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Schönheit der Natur oder der Kunst hervorgerufen und befördert wird. Von innen hingegen geht sie aus beim Genie, dessen wesentlicher Charakter sich im Uebergewicht des willensfreien, rein objectiven Erkennens über das Wollen kundgibt **).

Der Unterschied des Schönen vom Erhabenen ergibt sich auf folgende Weise aus dieser Schopenhauer'schen Lehre: Das Versetzen in den Zustand des reinen willenlosen Anschauens tritt dann am leichtesten ein, wenn die Gegenstände demselben entgegenkommen, d. h. durch ihre bestimmte und deutliche Gestalt leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit, im objectiven Sinne, besteht. Vor Allem hat die schöne Natur diese Eigenschaft und gewinnt dadurch selbst dem Unempfindlichsten wenigstens ein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen ab. So lange nun dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 222 u. 237.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 36—38, u. Bd. 2, Cap. 31.

Formen, aus denen die in ihnen individualisirten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die ästhetische Contemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subject des Erkennens erhebt, so lange ist es blos das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt ist. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer Contemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objectität, dem menschlichen Leibe sich darstellt, ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältniß zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet, sondern, obwol es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtsein davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und, allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willenloses Subject des Erkennens ruhig contemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen: er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben*).

Nach dieser allgemeinen Beleuchtung des Wesens des Ästhetischen von seiner objectiven und subjectiven Seite, bei welcher letztern vornehmlich das Genie in Betrachtung kommt, das Keiner so gründlich erklärt und so wahr beschrieben hat, als Schopenhauer, — geht Schopenhauer zu den einzelnen Künsten über. Da ich es jedoch in diesen Briefen nur übernommen habe, Ihnen die Grundgedanken der Schopenhauer'schen Philosophie in ihrem Zusammenhange darzulegen, so muß ich es Ihnen selbst überlassen, seine Darstellung des Wesens der einzelnen Künste im dritten Buche der Schrift „Die Welt als Wille und

*) Die nähere Ausführung dieses Gedankens finden Sie in der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 39, wo auch Beispiele zur Erläuterung beigegeben sind.

Vorstellung", sowie in den dazu gehörigen Ergänzungen des zweiten Bandes und in der Schrift „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, Cap. 19, nachzulesen. Alsdann verweise ich Sie auch nochmals auf meine „Ästhetische Fragen", in denen ich gelegentlich viele Stellen aus der Schopenhauer'schen Ästhetik angezogen und überhaupt seine Ästhetik vielfach erläutert habe.

Auf die nun folgende Ethik deutet die Schopenhauer'sche Ästhetik in folgender Weise hin: Die Erlösung vom Dienste und dadurch von den Qualen des Willens geschieht in der ästhetischen Contemplation nur auf vorübergehende Weise. Die durch die Kunst und namentlich durch das Trauerspiel gewonnene Erkenntniß des Wesens der Welt und des Lebens wirkt nur vorübergehend als ein Beschwichtigendes oder, wie sich Schopenhauer ausdrückt, als Quietiv des Willens, führt aber noch nicht zur gänzlichen Resignation, d. h. zur totalen Verneinung des Willens zum Leben, obwol das Trauerspiel schon zu dieser anleitet*). Was aber die ästhetische Erkenntnißweise nur

*) Schopenhauer betrachtet das Trauerspiel als den Gipfel der Dichtkunst. „Es ist," sagt er, „für das Ganze unserer Betrachtung sehr bedeutsam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseins. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objectität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, die als Beherrscher der Welt und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personificirt, auftreten; theils geht er aus der Menschheit selbst hervor, durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meisten. Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen Allen lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber, getäuscht und geblendet durch die trennende Form der Individuation, sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen. In diesem Individuo tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntniß, bis endlich im Einzelnen diese Erkenntniß geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Individuation, die Form der Erscheinung, von ihr durchschaut wird, der auf derselben beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive des Willens ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene

auf Augenblicke thut, das thut die ethische auf immer. Die echt ethische Gesinnung, wie sie im Leben des Heiligen zur Erscheinung kommt, erlöst nicht blos auf Augenblicke vom Leben, sondern auf immer, indem sie ganz von demselben abwendet und aus demselben hinausführt. Schopenhauer drückt dieses näher so aus: Der Genuß alles Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt, dieser eine Vorzug des Genius vor den Andern, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtseins in gleichem Maße gesteigerte Leiden und für die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlechte allein entschädigt, — dieses Alles beruht darauf, daß das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ein stetes Leiden, und theils jämmerlich, theils schrecklich ist, dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual ein bedeutsames Schauspiel gewährt. Diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgend einer Kunst ist das Element des Künstlers. Ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objectivation des Willens: bei demselben bleibt er stehen, wird nicht müde, es zu betrachten und darstellend zu wiederholen, und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille, der sich also objectivirt und in stetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich, er bleibt bei ihr stehen. Daher wird sie ihm nicht, wie bei dem zur Resignation

---

Erkenntniß des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht blos des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehen wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben. — Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefodert, unsern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns deutlicher als jemals die Ueberzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben. Das Trauerspiel leitet demnach zur Resignation hin *)."

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 286 fg. u. II, 433 fg., wo Sie ausführliche Beispiele zum Belege dieser Ansicht vom Trauerspiel finden.

gelangten Heiligen, Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern auf Augenblicke vom Leben und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben, bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift. Als Sinnbild dieses Ueberganges kann man die heilige Cäcilie von Rafael betrachten *).

Den Ernst der Schopenhauer'schen Ethik werden Sie nun aus meinen folgenden Briefen kennen lernen, die Ihnen auch das zuletzt Angeführte noch verständlicher machen werden. Die Schopenhauer'sche Ethik ist zwar gerade derjenige Theil seines Systems, der bisher am meisten Anstoß erregt hat. Manche möchten wol ganz gern sich seine Naturphilosophie und Ästhetik aneignen **), aber diese pessimistische Ethik mit ihrer Lebens- und Weltverachtung, mit der fleisch- und blutlosen Resignation und Heiligkeit, die sie als das höchste sittliche Ideal aufstellt, — will, wie leicht erklärlich, ihrem lebenslustigen Willen nicht in den Sinn. Der das Leben bejahende Wille wird natürlich durch eine Ethik, deren Gipfel die Verneinung des Willens zum Leben ist, abgestoßen. Und doch ist die Schopenhauer'sche Ethik im Grunde nicht verschieden von der alten urchristlich-ascetischen, ja nicht blos mit dieser, sondern auch mit der noch weit verbreitetern und weit mehr Anhänger zählenden buddhaistischen stimmt sie wesentlich überein, und steht folglich keineswegs so isolirt da, wie Manche glauben, die sie nur für die Ausgeburt eines einsamen misanthropischen Kopfes und Herzens halten.

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 302.

**) So hat z. B. Noack in seiner Schrift: „Die Theologie als Religionsphilosophie", sich ganz stillschweigend Schopenhauer's Naturphilosophie angeeignet.

Vierundzwanzigster Brief.

Doppelsinn der Erscheinung bei Schopenhauer. — Unterschied zwischen Platon's und Kant's Lehre. — Die drei Grundeigenschaften des Willens. — Kurze Uebersicht über die Schopenhauer'sche Ethik.

Der Grundgedanke der Schopenhauer'schen Ästhetik hat Sie, verehrter Freund, wie Sie in Ihrem letzten Schreiben sagen, über den eigenthümlichen erhöhten Zustand der Seele bei Betrachtung des Schönen und Erhabenen, den Sie bisher zwar aus Erfahrung kannten, aber eben nur genossen, ohne ihn sich zu deuten, zum ersten mal zum klaren und deutlichen Bewußtsein gebracht. Bisher haben Sie zwar schon, wie Sie sagen, mancherlei ästhetische Genüsse gehabt, mancherlei schöne und erhabene Naturerscheinungen beobachtet, mancherlei geniale Kunstwerke aus allen Gattungen der Kunst angeschaut. Aber, was sich dabei in Ihrer Seele geregt, welche Veränderung dabei in Ihnen vorgegangen, was die ästhetische Betrachtung und den ästhetischen Genuß über die gemeine, alltägliche Betrachtungsweise der Dinge und über die materiellen Genüsse so hoch hinausgehoben, — das sei Ihnen jetzt erst, nach der Schopenhauer'schen Zerlegung der ästhetischen Contemplation in die objective und subjective Seite, auf welcher erstern die Platonische Idee, auf der letztern das reine, individualitäts- und willenlose Subject der Erkenntniß, als ihr Correlat, stehe, — klar und deutlich geworden. Auch haben, wie Sie sagen, meine „Ästhetische Fragen" Ihnen noch manche erwünschte Aufschlüsse gegeben und Sie über manches bisher nur dunkel Gefühlte

zur hellen Erkenntniß und Einsicht gebracht. So z. B. sei Ihnen bisher schon immer der rohe Naturalismus mancher Schauspieler, den man neulich auch dem schwarzen Tragöden Ira Aldridge hat vorwerfen wollen, zuwider gewesen; aber warum Sie ihn stets so unästhetisch gefunden, darüber sei Ihnen erst, nachdem Sie die Stelle in meinen „Ästhetischen Fragen", S. 139 fg., über die ästhetische Illusion gelesen, ein Licht aufgegangen. Das freut mich sehr.

Doch nun zu Ihrem Bedenken, das Sie gegen die Schopenhauer'sche Combination des Kant'schen Idealismus mit der Platonischen Ideenlehre haben. Sie sagen nämlich, Platon erkläre zwar ähnlich die wahrgenommenen Einzeldinge dieser Welt, als der Vielheit in Raum und Zeit und dem Causalnexus im Entstehen und Vergehen unterworfen, für nichtig, d. h. nicht wahrhaft seiend, wie Kant sie für bloße Erscheinungen erkläre und dem Ding an sich als dem wahrhaft Seienden entgegensetze. Aber der Grund dieser Entgegensetzung sei doch bei Beiden ein verschiedener. Der Sinn dieses Gegensatzes sei bei Beiden nicht ganz derselbe. Dem Platon seien die Einzeldinge nur das nicht wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) wegen ihrer Flüchtigkeit und ihres Unbestandes; dem Kant hingegen Erscheinungen, weil sie nicht das Ding an sich, sondern durch die subjectiven, apriorischen Formen der Anschauung und des Verstandes bedingte Vorstellungen seien. Platon's Grundgedanke sei: Nur das Ewige, Ungewordene und Unveränderliche ist das Wahre; Kant's Grundgedanke hingegen der: Nur das Unvorgestellte, das von den Formen der Vorstellung Freie ist das Ding an sich. Wenn Platon von dem wahrhaft Seienden Vielheit, Entstehen und Vergehen negire, so fasse er doch aber immer die Vielheit, das Entstehen und Vergehen, als etwas Reales, unabhängig vom erkennenden Subject Gegebenes auf, als die realen Abbilder der ewigen Urbilder. Wenn Kant dagegen die Einzeldinge für bloße Erscheinung erkläre, so meine er damit, es komme ihnen keine vom Subject unabhängige Realität zu, sondern sie seien bloße durch die apriorischen Formen der Anschauung und des Verstandes bedingte Vorstellungen. Bei Kant habe also das Wort Erscheinung (im Gegensatz zum Ding an sich) eine ganz andere Bedeutung, als bei Platon, wo die Erscheinungen (die Einzeldinge) zwar nicht das wahrhaft Seiende, aber

doch auch keine bloßen subjectiven Vorstellungen, sondern reale Dinge seien. Platon sei also, gegen Kant gehalten, immer noch Realist.

Ich muß Ihnen, verehrter Freund, gestehen, daß auch mir schon immer dieser Unterschied bei Vergleichung der Platonischen mit der Kant'schen Lehre fühlbar wurde und es mir daher immer schien, daß Schopenhauer das Wort Erscheinung in seinem Systeme nicht durchweg in demselben Sinne nehme, da er es bald im Kant'schen, bald im Platonischen Sinne gebraucht. In der Erkenntnißtheorie, wie sie im ersten Buche der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung" und in der „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" enthalten ist, nennt er die ganze objective Welt Erscheinung im Kant'schen Sinne, wo es so viel bedeutet als Vorstellung. In der Ästhetik hingegen spielt auf einmal die Erscheinung bei ihm eine ganz andere Rolle, sie ist da nämlich der reale Ausdruck des in ihr Erscheinenden, d. i. der ewigen Ideen oder Urtypen oder, wie man es auch seinem Systeme gemäß nennen könnte, der Urwillensformen. Die einzelnen Dinge sollen uns ja, ästhetisch angeschaut, ihr inneres ewiges Wesen, die unmittelbare Objectität des Willens kund geben, und die ästhetische Contemplation eben dadurch zum klaren Spiegel des Wesens der Welt oder zum „Weltauge", wie sich Schopenhauer ausdrückt, werden. Aus der Erscheinung sollen wir also das in ihr Erscheinende erkennen: während doch gerade nach Kant die Erscheinung uns das in ihr Erscheinende, das Ding an sich, verhüllt und verbirgt.

Auch schon in der Schopenhauer'schen Naturphilosophie macht sich dieser Unterschied bemerklich. Denn auch da wird jede Thiergestalt als der Ausdruck des in ihr erscheinenden Willens aufgefaßt, sodaß man aus dem Bau des Thierleibes auf den ihn belebenden Willen schließen, aus der Erscheinung also das Ding an sich erkennen kann. „Jede Thiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar in der Gestalt (Platonischen Idee) des Faulthieres.

Gehen kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist, hülflos auf dem Boden, ist es behend auf den Bäumen, und sieht selbst aus wie ein bemooster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde *). Schopenhauer zeigt noch an mehren andern Beispielen, daß der Bau jeder Thierspecies nach dem Willen, d. h. nach dem ursprünglichen Streben auf eine bestimmte Weise zu leben, sich gerichtet, nicht aber umgekehrt die Lebensweise nach dem Bau. Gehen wir, sagt er, etwas näher ein auf die Angemessenheit der Organisation jedes Thiers zu seiner Lebensweise und den Mitteln, sich seine Existenz zu erhalten, so entsteht zunächst die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation, oder diese nach jener gerichtet habe. Auf den ersten Blick scheint jenes das Richtigere, da der Zeit nach die Organisation der Lebensweise vorhergeht, und man meint, das Thier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete, und habe seine vorgefundenen Organe bestens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier stoße, weil er Hörner hat; nicht umgekehrt. Allein, fährt Schopenhauer fort, dann bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Theile seines Organismus sämmtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane die Lebensweise bestimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres sowol jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedes mal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um die Termitennester aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in dieselben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul und eine lange, fadenförmige mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen In-

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 43.

sekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können, aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen. Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide, u. s. w. *)

Aus dieser Angemessenheit des Baues jedes Thieres zu seiner Lebensweise schließt Schopenhauer, „daß die Lebensweise, die das Thier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte; nicht anders als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, sein gesammtes Rüstzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtasche, Hirschfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er schießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchse trägt, sondern er nahm die Büchse und nicht die Vogelflinte, weil er auf die wilde Sau ausging: und der Stier stößt nicht, weil er Hörner hat, sondern weil er stoßen will, hat er Hörner **)."

Diese Stelle zeigt klar und deutlich, daß Schopenhauer die Erscheinung für den realen entsprechenden Ausdruck, für die objective leibhaftige Offenbarung des in ihr Erscheinenden, oder des Wesens, d. i. des Willens, hält. Andererseits aber wieder nimmt er das Wort Erscheinung im Kant'schen Sinne, indem er am Anfang desselben Capitels: „Vergleichende Anatomie", aus welchem ich jene Stelle ausgehoben habe, sagt: „daß der organische Leib nichts Anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raumes angeschaute Wille selbst". Ich kann es mir daher nicht verhehlen, daß das Wort Erscheinung bei Schopenhauer, durch die Combination der Platonischen Ideenlehre mit dem Kant'schen Idealismus, einen Doppelsinn bekommt. Ein mal ist der

*) „Ueber den Willen in der Natur", S. 45 fg.
**) a. a. O.

Leib realer entsprechender Ausdruck der in ihm sich verwirklichenden Platonischen Idee als der unmittelbaren Objectivation des Willens auf einer bestimmten Stufe seiner Erscheinung, und insofern ist der Leib ein objectiver Spiegel des Willens; und doch ist er andererseits wiederum nur Vorstellung, also ein rein subjectives Gehirnphänomen, bedingt durch die apriorischen Formen des Raumes, der Zeit und Causalität. „Als Object wird auch er allein mittelbar erkannt, indem er gleich allen andern Objecten, sich im Verstande oder Gehirn (welches Eins ist), als erkannte Ursache subjectiv gegebener Wirkung und eben dadurch objectiv darstellt, welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Theile auf seine eigenen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet u. s. w., als auf welche Data das Gehirn oder der Verstand, auch ihn, gleich andern Objecten, seiner Gestalt und Beschaffenheit nach, räumlich construirt *).“

Indessen glaube ich doch, daß dieser Doppelsinn der Erscheinung bei Schopenhauer, wonach sie einerseits, gemäß der Platonischen Lehre, objectiver Spiegel des in ihr Erscheinenden, und andererseits, gemäß der Kant'schen Lehre, subjective Vorstellung oder Gehirnphänomen ist, also eine reale und ideale Seite hat, keinen Widerspruch involvirt. Denn da der Intellect, in dessen Formen nach Schopenhauer das Ding an sich, der Wille, erscheint, selbst nur ein Erzeugniß eben dieses Willens ist, der in ihm erscheint, so kann er nicht, wie ein Vexirspiegel, täuschen **), sondern durch seine Formen, Raum, Zeit und Causalität hindurch muß doch irgendwie das Wesen an sich der Dinge zu erkennen sein. Erscheinung ist also nicht mit Schein zu verwechseln. Die Erscheinung, obwol durch die Formen des Intellects bedingt, offenbart doch nach Schopenhauer durch sie hindurch das Erscheinende, d. i. das Wesen, den Willen. Denn der Wille selbst ist es ja, der mittels des von

*) „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, 2. Aufl., §. 22.

**) Ich erinnere Sie an die Stelle („Vom Willen in der Natur“, S. 75), wo Schopenhauer an der Kant'schen „Kritik der reinen Vernunft“ es tadelt, daß es nach ihr scheint, „als habe die Natur den Intellect absichtlich zu einem Vexirspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns.“ Vergl. damit „Parerga und Paralipomena“, II, 141.

ihm geschaffenen Intellects sich seiner selbst bewußt wird. „Wie die Welt trotz der Sonne finster bliebe, wenn keine Körper da wären, das Licht derselben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration der Saite der Luft und selbst irgend eines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden, so wird der Wille erst durch den Zutritt der Erkenntniß sich seiner selbst bewußt: die Erkenntniß ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein *)."

Sie sehen also, daß nach Schopenhauer die Erscheinung, obwol subjectiv (durch die Formen des Intellects) bedingt, doch auch eine objective, reale Bedeutung hat, da das Wesen an sich der Dinge, der Wille selbst es ist, der in jenen Formen sichtbar wird, oder in ihnen dem Intellect erscheint. Demnach würde zwar mit Platon festzuhalten sein, daß die Einzeldinge nicht das wahrhaft Seiende, d. h. nicht das Unveränderliche und Ewige sind; aber daraus würde nicht folgen, daß sie, im einseitig idealistischen Sinne, einem bloßen subjectiven, trügerischen Schein, der nichts Wesenhaftes in sich hat, gleichen.

Nach dieser Digression, zu der Sie mich durch das von Ihnen aufgeworfene Bedenken veranlaßt haben, kehre ich nun zu dem Hauptthema dieses meines Briefes, der Darstellung der Schopenhauer'schen Ethik, zurück. Auch in dieser werden Sie es bestätigt finden, daß nach Schopenhauer die Erscheinung dem in ihr Erscheinenden entspricht. Denn die schlechte Beschaffenheit der Welt entspringt nach Schopenhauer eben daher, daß der Wille, der in ihr erscheint, ein schlechter ist. „Der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen **)."

Um die Schopenhauer'sche Ethik ganz und ex fundamento verstehen zu können, haben Sie vornehmlich drei Grundeigenschaften des Willens als des Dinges an sich ins Auge zu fassen, erstens die Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, zweitens seine Ewigkeit oder Unzerstörbarkeit, und drittens seine Freiheit. Die Verkennung der Identität des Willens in allen seinen durch

*) „Vom Willen in der Natur", S. 69.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 588.

die Individuation getrennten Erscheinungen ist die Quelle des Egoismus und der Bosheit, so wie dagegen die intuitive Erkenntniß jener Identität die Quelle der Gerechtigkeit und des Wohlwollens oder der Liebe. Zugleich ergibt sich aus der ursprünglichen Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen die ewige Gerechtigkeit, der zufolge der Lohn des Guten und die Strafe des Bösen nicht in einem zukünftigen Himmel und einer zukünftigen Hölle zu suchen, sondern als ewig gegenwärtige zu betrachten sind. — Die Ewigkeit oder Unzerstörbarkeit des Willens bringt es mit sich, daß derselbe, so lange er sich bejaht, die Folgen eben dieser Bejahung zu tragen hat, also auch durch den Tod der Individuen nicht erlöst werden kann, sondern lediglich durch freiwillige Selbstaufhebung, oder wie es die christliche Religion ausdrückt, durch Wiedergeburt. — Endlich die Freiheit des Willens ist es, welche seine Verneinung oder Selbstaufhebung möglich macht. Wäre der Wille an sich nicht frei, so könnte freilich die Welt von Sünde und Elend, wie sie aus der beharrlichen Bejahung des Willens zum Leben stets aufs neue hervorgehen, nie erlöst werden. Aber die thatsächlich, in den Heiligen aller Zeiten, zur Erscheinung gekommene Verneinung des Willens zum Leben oder freiwillige Selbstaufhebung beweist, daß seine Erlösung möglich ist. Wenn erst der Wille die in den Heiligen nur vereinzelt, sporadisch vorgekommene Abwendung vom Leben im Ganzen und Großen vollziehen wird, dann wird eben damit auch die ganze gegenwärtige Welt, die eben nur der Ausdruck der Bejahung des Willens zum Leben ist, wegfallen und eine andere Ordnung der Dinge, die wir freilich noch nicht positiv bestimmen können, an deren Stelle treten.

Diese Grundgedanken der Schopenhauer'schen Ethik nun werde ich Ihnen in meinem folgenden Briefe näher entwickeln und bin sehr begierig, was Sie alsdann darauf erwidern werden. Denn, wie ich Ihnen schon gesagt habe, gerade die Ethik Schopenhauer's ist es, was bisher am meisten Anstoß erregt hat. Professor Fichte schreibt dieselbe geradezu einer „tief complicirten ethischen Verbildung“ zu*);

*) „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, Neue Folge, Bd. 21, Heft 2.

obwohl er kurz darauf sich doch genöthigt sieht, einzugestehen: „Was man auch sagen mag gegen Schopenhauer's Lehre, sie beruht auf echter und tiefer Speculation, und ist ethisch beurtheilt, wenn auch trübselig und hypochondrisch, doch von so energischer und entsinnlichender Wirkung, daß man eine gewisse Achtung ihr nicht versagen kann *).

Durch ihre „entsinnlichende" Wirkung bildet die Schopenhauer'sche Ethik ein heilsames Gegengewicht gegen den durch Feuerbach wieder erneuerten materialistischen Eudämonismus unserer Zeit. Der Materialismus muß natürlich in der Ethik zur Emancipation des Fleisches führen. Eine Philosophie, der nur das **Sinnliche** das wahrhaft Wirkliche ist, die da sagt: „Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein **wahres**, ein **wirkliches** Wesen, nur die Sinnlichkeit **Wahrheit** und **Wirklichkeit** —" **) eine solche Philosophie kann consequenterweise auch nur den Sinnengenuß als höchstes ethisches Ideal aufstellen. Wenn sie dabei dennoch vor der débauche warnt und eine gewisse Vernünftigkeit im Genuß empfiehlt, so geschieht dies nur aus kluger eudämonistischer Berechnung, die da einsieht, daß Maßhalten im Genuß nothwendig ist, wenn der Mensch sich nicht bald um seine Genußfähigkeit bringen und alsdann nur noch als ein blasirter Schatten, gleich einem Todten unter den Lebendigen herumwandeln will. Diese Ethik bleibt also immer, trotz ihrer Vernünftigkeit und Mäßigkeit, doch wesentlich nur eine feine Kunst zu genießen, oder die Kunst, fein zu genießen. Dagegen muß, eben so consequent, der Platonisch-Kant'sche Idealismus, wie ihn Schopenhauer ausgebildet hat, der das Sinnliche, Einzelne, Viele, d. i. das der Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Causalität Unterworfene keineswegs für das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) oder für das Ding an sich, sondern nur für flüchtige, vergängliche Erscheinung hält, — in der Ethik zur „Entsinnlichung" führen. Sie sehen also hieran, wie eng die Ethik mit der Metaphysik zusammenhängt.

*) Daselbst 22. Bd., 1. Heft.

**) Ludw. Feuerbach's „Grundsätze der Philosophie der Zukunft", §. 32.

Fünfundzwanzigster Brief.

Ewigkeit und Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich. — Vergeblichkeit des Selbstmordes. — Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. — Unterschied zwischen Motiv und Quietiv. — Die ewige Gerechtigkeit. — Die Welt als Weltgericht. — Seelenwanderung. — Gewissensangst. — Grundunterschied des Guten und Bösen. — Gerechtigkeit als Zwischenstufe zwischen der Bosheit und der Güte. — Das Mitleid als die allein echte moralische Triebfeder. — Weltüberwindung der Heiligen. — Das Ende der Welt und des Lebens. — Mysticismus.

Ich habe, verehrter Freund, am Schluß meines vorigen Briefes auf den engen Zusammenhang zwischen Ethik und Metaphysik hingewiesen. An die Grundlehre der Schopenhauer'schen Metaphysik schließt sich nun näher seine Ethik folgendermaßen an:

Der Wille, welcher rein und an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, ja im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehen, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt als Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von Dem, was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Da der Wille das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist, das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung, aber nur der Spiegel des Willens, so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten, und wenn Wille da ist, wird auch

Leben, Welt da sein. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiß, und so lange wir von Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes. Wol sehen wir das Individuum entstehen und vergehen: aber das Individuum ist nur Erscheinung, der Wille hingegen, als Ding an sich in allen Erscheinungen, wird von Geburt und Tod nicht berührt. Für ihn gibt es keine Vergangenheit, noch Zukunft, sondern nur ewige Gegenwart. Dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß. Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen, die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft: oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart. Oder: die Zeit gleicht einem unaufhaltsamen Strom, und die Gegenwart einem Felsen, an dem sich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. Wie dem Willen das Leben, seine eigene Erscheinung, gewiß ist, so ist es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forschen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille sich erscheint, die Gegenwart zu erkennen, sie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht*). Wen daher das Leben, wie es ist, befriedigt, wer es auf alle Weise bejaht, der kann es mit Zuversicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuschung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingibt, er könne der Gegenwart je verlustig werden, und ihm eine Zeit vorspiegelt, ohne eine Gegenwart darin. Der Selbstmord ist daher auch eine vergebliche und thörichte Handlung. Denn, obwol die Individuen als Erscheinungen in der Zeit entstehen und vergehen, flüchtigen Träumen vergleichbar, so ist doch andererseits jedes Individuum nicht durch und durch bloße Erscheinung, son-

---

*) Schopenhauer führt hierzu die damit übereinstimmende Stelle an: „Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine successio, sed *Nunc stans*; i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam." (Hobbes Leviathan c. 46.)

dern wurzelt im Dinge an sich, im Willen, welcher ewig und unzerstörbar ist*). Wer daher zwar wol das Leben möchte und es bejaht, aber gern den Qualen des Lebens entgehen möchte und dieses durch Selbstmord zu erreichen hofft, der täuscht sich: nur mit falschem Scheine lockt ihn der finstere kühle Orcus als Hafen der Ruhe. „Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt: aber die Sonne brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß: die Form des Lebens ist Gegenwart ohne Ende**)."

Doch der Wille ist nicht blos ewig und unzerstörbar, sondern er ist auch an sich frei und allmächtig. Diese Freiheit, diese Allmacht des Willens kann sich nun auf zwiefache, radical entgegengesetzte Weise äußern, nämlich als Bejahung oder als Verneinung des Willens zum Leben. Der Wille bejaht sich selbst, heißt: indem in seiner Objectität, d. i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen. — Das Gegentheil hiervon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird, welches alles Wollen beschwichtigt, und so der Wille frei sich selbst aufhebt***).

Die Bejahung des Willens zum Leben, welche ihr Centrum im Generationsact hat†), ist beim Thier unausbleiblich. Denn allererst im Menschen kommt der Wille, welcher die natura naturans

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 318; II, 501 fg.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 54 u. 60; Bd. 2, Cap. 41.

***) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 321 u. 347.

†) Schopenhauer nennt die Genitalien den „Brennpunkt des Willens zum Leben".

ist, zur Besinnung. Zur Besinnung kommen heißt: nicht blos zur augenblicklichen Nothdurft des individuellen Willens, zu seinem Dienst in der dringenden Gegenwart, erkennen, — wie dies im Thier der Fall ist; sondern eine größere Breite der Erkenntniß erlangt haben, vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allseitigen Uebersicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daseins überhaupt. — Nachdem also der Wille zum Leben, d. i. das innere Wesen der Natur, in rastlosem Streben nach vollkommener Objectivation und vollkommenem Genuß, die ganze Reihe der Thiere durchlaufen hat, — kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgestatteten Menschen, zur Besinnung. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage drängt sich ihm auf, woher und wozu das Alles sei und hauptsächlich, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wol durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach ist hier der Punkt, wo er beim Lichte deutlicher Erkenntniß, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet*).

Wie der Wille aber, als Ding an sich, 1) ewig und unzerstörbar, 2) frei, sich zu bejahen oder zu verneinen, ist, so ist er 3) auch das identische Wesen in allen Erscheinungen. Die in Raum und Zeit sich ausbreitende Vielheit der Individuen kommt also nicht dem Willen als Ding an sich zu, sondern nur seiner Erscheinung. Freilich aber stellt sich der Erkenntniß, sowie sie, dem Willen zu seinem Dienst entsprossen, dem Individuo als solchen wird, die Welt nicht so dar, wie sie dem Forscher zuletzt sich aufklärt, als die Objectität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er selbst ist; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis: und in dieser Form seiner Erkenntniß sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches Eins ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden,

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, S. 568 fg.; Bd. 2, Cap. 45—48.

ja entgegengesetzt. Da erscheint ihm die Wollust als Eines und die Qual als ein ganz Anderes, dieser Mensch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böse als Eines und das Uebel als ein Anderes. Er sieht den Einen in Freuden, Ueberfluß und Wollüsten leben, und zugleich vor dessen Thüre den Andern durch Mangel und Kälte qualvoll sterben. Dann fragt er: wo bleibt die Vergeltung.

Anders die das Princip der individuellen Sonderung (das principium individuationis) durchschauende Erkenntniß. Diese sieht ein: Dem wahren Wesen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die seinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, so lange er der feste Wille zum Leben ist, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchschauende Erkenntniß ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Andern, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuschung ihn von den Leiden seines Lebens getrennt hatte.

Dem in der individuellen, räumlich gesonderten Vielheit der Erscheinungen das identische Wesen verkennenden Blick entzieht sich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt sie ganz, wenn er nicht etwa durch Fictionen sie rettet. Er sieht den Bösen nach Unthaten und Grausamkeiten aller Art in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehen. Er sieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis zum Ende schleppen, ohne daß sich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur Der begreifen und fassen, der durch die Erscheinung, den Schleier der Maja, zum Dinge an sich hindurchdringt, der die Ideen erkennt, das principium individuationis durchschaut und inne wird, wie dem Dinge an sich die Formen der Erscheinung nicht zukommen. Dieser ist es auch allein, der, vermöge derselben Erkenntniß, das wahre Wesen der Tugend verstehen kann; wiewol zur Ausübung derselben diese Erkenntniß in abstracto keineswegs erfodert wird. Wer also bis zu der besagten Erkenntniß gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Ansich aller Erscheinung ist, die über Andere ver-

hängte und die selbsterfahrene Qual, das Böse und das Uebel, immer nur jenes eine und dasselbe Wesen treffen; wenngleich die Erscheinungen, in welchen das eine und das andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehen und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntniß getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so, im heftigen Drange, die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt, durch das Medium der Individuation, den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind Eines. Jener irrt, indem er sich der Qual, Dieser, indem er sich der Schuld nicht theilhaft glaubt *).

Jetzt werden Sie verstehen, in welchem Sinne Schopenhauer sagt: „Die Welt selbst ist das Weltgericht.“ Das will eben sagen, was der weltschöpferische Wille in der einen seiner Erscheinungen verschuldet, das hat er in der andern zu dulden, und umgekehrt. „Die Erscheinung, die Objectität des einen Willens zum Leben ist die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Gestalten. Das Dasein selbst und die Art des Daseins, in der Gesammtheit, wie in jedem Theil, ist allein aus dem Willen. Er ist frei, er ist allmächtig. In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck Dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Umgebungen wie sie sind, in einer Welt so wie sie ist, vom Zufall und vom Irrthum beherrscht, zeitlich, ver-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung“, Bd. 1, §. 63.

gänglich, stets leidend: und in Allem, was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille: und wie der Wille ist, so ist die Welt *)."

Als ein mythisches, eroterisches Surrogat dieser esoterischen Lehre betrachtet Schopenhauer die Lehre von der Seelenwanderung und macht überdies **) auf einige Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur aufmerksam, welche beitragen können zu verdeutlichen, wie einem Jeden das Wesen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, worauf jene beruht, wenigstens als dunkles Gefühl bewußt ist. Auch der Gewissensangst des Bösewichts liegt diese gefühlte Identität des Willens in seinen gesonderten Erscheinungen zum Grunde. So dicht nämlich auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. so fest er auch im principio individuationis befangen ist, demgemäß er seine Person von jeder andern als absolut verschieden und durch eine weite Kluft getrennt ansieht, welche Erkenntniß, weil sie seinem Egoismus allein gemäß und die Stütze desselben ist, er mit aller Gewalt festhält, wie denn fast immer die Erkenntniß vom Willen bestochen ist; so regt sich dennoch im Innersten seines Bewußtseins die geheime Ahnung, daß eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält: daß, so sehr auch Zeit und Raum ihn von andern Individuen und deren unzählbaren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie als ihm ganz fremd darstellen, dennoch an sich und abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet ***).

Nach dieser bisherigen Darlegung werden Sie nun schon errathen, worin nach Schopenhauer der Grundunterschied des Guten und Bösen besteht. Der Gute zieht zwischen sich und den Andern keine Scheidewand, erkennt die Identität des Wesens in sich und den Andern, fühlt demnach ihre Freuden als die seinigen, trägt ihre Leiden als die seinigen. Der Böse hingegen, durch seinen Egoismus

*) a. a. O., S. 396 fg.

**) a. a. O., §. 64.

***) a. a. O., §. 65.

geblendet und in der falschen, die Individuation nicht durchschauenden Erkenntniß befangen, macht einen möglichst großen Unterschied zwischen sich und allen Andern, sich allein für real haltend, die Realität der Andern hingegen praktisch verneinend und verleugnend.

Wenn, sagt Schopenhauer, ein Mensch, sobald Veranlassung dazu da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist, Unrecht zu thun, nennen wir ihn böse. Nach unserer Erklärung des Unrechts heißt dieses, daß ein solcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in seinem Leibe erscheint, bejaht, sondern in dieser Bejahung so weit geht, daß er den in andern Individuen erscheinenden Willen verneint, was sich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienste seines Willens verlangt und ihr Dasein zu vertilgen sucht, wenn sie den Bestrebungen seines Willens entgegenstehen. Die letzte Quelle hiervon ist ein hoher Grad von Egoismus, der sich in zweierlei kundgibt: erstlich darin, daß in einem solchen Menschen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung seines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben sich ausspricht; und zweitens darin, daß seine Erkenntniß, ganz im principio individuationis befangen, bei dem durch dieses letztere gesetzten Unterschiede zwischen seiner eigenen Person und allen Andern fest stehen bleibt, daher er allein sein eigenes Wohlsein sucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Andern, deren Wesen ihm vielmehr völlig fremd ist, durch eine weite Kluft von dem seinigen geschieden, ja die er eigentlich nur wie Larven ohne alle Realität ansieht. — Und diese zwei Eigenschaften sind die Grundelemente des bösen Charakters *).

Dagegen geht aus der Durchschauung des principii individuationis, d. h. aus der intuitiven Erkenntniß der wesentlichen Identität seiner selbst mit den Andern, im geringern Grade die Gerechtigkeit, im höhern die eigentliche Güte der Gesinnung hervor, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigt.

Die Gerechtigkeit ist als Zwischenstufe zwischen dem Bösen und der eigentlichen Güte zu betrachten. Der Gerechte wird nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über Andere verhängen: d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte,

*) a. a. O., §. 65.

wird das Eigenthum eines Jeden respectiren. Einem Solchen ist also schon nicht mehr, wie dem Bösen, die Individuation eine absolute Scheidewand, sondern durch seine Handlungsweise zeigt er, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm blos als Vorstellung gegebenen Erscheinung wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. des Nichtverletzens.

In höherm Grade hat die Durchschauung des principii individuationis statt im Guten, den sie zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe treibt. Der Gute ist keineswegs für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung zu halten, als der Böse, denn die schwächliche Gutmüthigkeit ist keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig; sondern es ist die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert *). (Hierbei haben Sie aber wohl zu beachten, daß Schopenhauer, wenn er die Güte aus der Erkenntniß ableitet, darunter nicht die abstracte, begriffliche Erkenntniß versteht, die sich durch Worte mittheilen läßt. Vielmehr, sagt er, kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Ästhetiken, von der des Aristoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Gesinnung, sind die abstracten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falschen stören sie nicht und die wahren befördern sie schwerlich. Die Erkenntniß, von der die echte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth ausgehen, ist keine abstracte, sondern unmittelbare und intuitive, die nicht wegzuraisonniren und nicht anzuraisonniren ist, die eben, weil sie nicht abstract ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen und adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, in Handlungen, im Lebenslauf des Menschen.) Wenn uns nun ein Mensch vorkommt, der etwa ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles Uebrige den Nothleidenden giebt, während er selbst

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 66.

geblendet und in der falschen, die Individuation nicht durchschauenden Erkenntniß befangen, macht einen möglichst großen Unterschied zwischen sich und allen Andern, sich allein für real haltend, die Realität der Andern hingegen praktisch verneinend und verleugnend.

Wenn, sagt Schopenhauer, ein Mensch, sobald Veranlassung dazu da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist, Unrecht zu thun, nennen wir ihn böse. Nach unserer Erklärung des Unrechts heißt dieses, daß ein solcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in seinem Leibe erscheint, bejaht, sondern in dieser Bejahung so weit geht, daß er den in andern Individuen erscheinenden Willen verneint, was sich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienste seines Willens verlangt und ihr Dasein zu vertilgen sucht, wenn sie den Bestrebungen seines Willens entgegenstehen. Die letzte Quelle hiervon ist ein hoher Grad von Egoismus, der sich in zweierlei kundgibt: erstlich darin, daß in einem solchen Menschen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung seines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben sich ausspricht; und zweitens darin, daß seine Erkenntniß, ganz im principio individuationis befangen, bei dem durch dieses letztere gesetzten Unterschiede zwischen seiner eigenen Person und allen Andern fest stehen bleibt, daher er allein sein eigenes Wohlsein sucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Andern, deren Wesen ihm vielmehr völlig fremd ist, durch eine weite Kluft von dem seinigen geschieden, ja die er eigentlich nur wie Larven ohne alle Realität ansieht. — Und diese zwei Eigenschaften sind die Grundelemente des bösen Charakters *).

Dagegen geht aus der Durchschauung des principii individuationis, d. h. aus der intuitiven Erkenntniß der wesentlichen Identität seiner selbst mit den Andern, im geringern Grade die Gerechtigkeit, im höhern die eigentliche Güte der Gesinnung hervor, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigt.

Die Gerechtigkeit ist als Zwischenstufe zwischen dem Bösen und der eigentlichen Güte zu betrachten. Der Gerechte wird nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über Andere verhängen: d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte,

*) a. a. O., §. 65.

wird das Eigenthum eines Jeden respectiren. Einem Solchen ist also schon nicht mehr, wie dem Bösen, die Individuation eine absolute Scheidewand, sondern durch seine Handlungsweise zeigt er, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm blos als Vorstellung gegebenen Erscheinung wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. des Nichtverletzens.

In höherm Grade hat die Durchschauung des principii individuationis statt im Guten, den sie zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe treibt. Der Gute ist keineswegs für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung zu halten, als der Böse, denn die schwächliche Gutmüthigkeit ist keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig; sondern es ist die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert *). (Hierbei haben Sie aber wohl zu beachten, daß Schopenhauer, wenn er die Güte aus der Erkenntniß ableitet, darunter nicht die abstracte, begriffliche Erkenntniß versteht, die sich durch Worte mittheilen läßt. Vielmehr, sagt er, kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Ästhetiken, von der des Aristoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Gesinnung, sind die abstracten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falschen stören sie nicht und die wahren befördern sie schwerlich. Die Erkenntniß, von der die echte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth ausgehen, ist keine abstracte, sondern unmittelbare und intuitive, die nicht wegzuraisonniren und nicht anzuraisonniren ist, die eben, weil sie nicht abstract ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen und adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, in Handlungen, im Lebenslauf des Menschen.) Wenn uns nun ein Mensch vorkommt, der etwa ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles Uebrige den Nothleidenden gibt, während er selbst

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 66.

viele Genüsse und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Thun dieses Menschen uns zu verdeutlichen suchen, so werden wir, ganz absehend von den Dogmen, durch welche er etwa selbst sein Thun seiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachsten, allgemeinen Ausdruck und als den wesentlichen Charakter seiner Handlungsweise finden, daß er weniger, als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen Sich und Andern*).

Sowie der Böse durch die Gewissensangst die Identität des Willens in seinen gesonderten Erscheinungen bestätigte, so der Gute durch das Gegentheil jener, durch das gute Gewissen, durch die Befriedigung, welche er nach jeder uneigennützigen That verspürt. Diese entspringt daraus, daß solche That, wie sie hervorging aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unsers eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieser Erkenntniß gibt, der Erkenntniß, daß unser wahres Selbst nicht blos in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, da ist, sondern in Allem was lebt. Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen**).

Die nähere Ausführung dieser Grundgedanken finden Sie, außer am angeführten Orte in dem vierten Buche der Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung", hauptsächlich noch in der Preisschrift „über das Fundament der Moral", welche die königlich dänische Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen nicht gekrönt hat. Dort weist Schopenhauer das Mitleid als die alleinige, allen Handlungen von echtem moralischen Werth zu Grunde liegende Triebfeder nach. „Das Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe***)." Diese Aufstellung des Mitleids als Fundament der Ethik hat der dänischen Akademie nicht genügt, denn sie sagt in ihrem Judicium: „Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit." Auch in sonstigen

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 66.

**) a. a. O.

***) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 212.

Beurtheilungen der Schopenhauer'schen Ethik ist daran Anstoß genommen worden, daß er das *Mitleid* als die einzige Quelle aller echtmoralischen Handlungen aufstellt. Aber hätte man die Gründe näher und schärfer in Augenschein genommen, aus denen er es thut, so hätte man sich dadurch weniger befremdet gefühlt und es weniger paradox gefunden. Die Beweise, die Schopenhauer für seine Behauptung gibt, sind folgende:

Das *Wohl* und *Wehe*, welches jeder Handlung oder Unterlassung als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung passiv Betheiligten. Im *ersten Falle* ist die Handlung nothwendig *egoistisch*, weil ihr ein interessirtes Motiv zum Grunde liegt, folglich *ohne moralischen* Werth. Liegt dagegen der letzte Beweggrund zu einer Handlung oder Unterlassung geradezu und ausschließlich im *Wohl* und *Wehe* irgend eines dabei passive betheiligten *Andern*, hat also der active Theil bei seinem Handeln oder Unterlassen ganz allein das Wohl und Wehe eines *Andern* im Auge und bezweckt durchaus nichts, als daß jener Andere unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte, so drückt dieser Zweck allein einer Handlung oder Unterlassung den Stempel des *moralischen Werthes* auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung blos zum Nutz und Frommen *eines Andern* geschehe oder unterbleibe. Sobald nämlich dies *nicht* der Fall ist, so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das *des Handelnden selbst* sein: dann aber ist die Handlung oder Unterlassung allemal *egoistisch*, mithin *ohne moralischen Werth*.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein *des Andern wegen* geschehen soll, so muß *sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein*: sowie bei allen andern Handlungen das *meinige* es ist. Das bringt unser Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe *eines Andern*, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direct mein Motiv werde und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle

meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mit leide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfodert aber, daß ich auf irgend eine Weise mit ihm identificirt sei, d. h. jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des Andern stecke, so kann allein vermittelst der Erkenntniß, die ich von ihm habe, ich mich so weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Dies ist nun der Fall im Mitleid, dieser ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Theilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht*).

Das Mitleid ist jener „erstaunungswürdige, ja mysteriöse" Vorgang, in welchem wir „die Scheidewand, welche nach dem Licht der Natur (wie alle Theologen die Vernunft nennen) Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden sehen".

Nachdem ich Ihnen nun vorher gezeigt hatte, daß Schopenhauer in die Durchschauung des principii individuationis, also in die unmittelbare und intuitive Erkenntniß der wesentlichen Identität des Willens in allen seinen getrennten Erscheinungen, die Quelle der moralischen Güte gesetzt, wird es Sie jetzt nicht mehr befremden, daß er das Mitleid für die allein echte moralische Triebfeder erklärt. Er thut dies eben, weil er im Mitleid und allen daraus entspringenden Handlungen eben jene Durchschauung des principii individuationis wiederfindet.

*) a. a. O., S. 210—212.

Sie könnten freilich einwenden, die reine, uneigennützige Theilnahme am Geschicke der Andern drücke sich nicht blos im Mitleid, sondern auch in der Mitfreude aus, Schopenhauer hätte daher richtiger statt Mitleid das Wort Mitgefühl oder Liebe oder Wohlwollen zur Bezeichnung der moralischen Triebfeder gebraucht. Aber der Grund, warum er letztere auf das Mitleid reducirt, ist dieser:

Dem Leben im Ganzen ist das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich. Jeder Wunsch entspringt aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden. Jede Befriedigung ist daher nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück. Die Freuden lügen zwar dem Wunsche, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber sind sie nur negativer Natur und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, es ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergibt sich, daß die reine Liebe (ἀγάπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist, das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört, sein. Wir werden daher, sagt Schopenhauer, keinen Anstand nehmen, im geraden Widerspruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für solche anerkennen will, wenn sie aus der abstracten Reflexion und zwar dem Begriff der Pflicht und des kategorischen Imperativs hervorgegangen ist, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, — im geraden Widerspruch mit Kant zu sagen: der bloße Begriff ist für die echte Tugend so unfruchtbar, wie für die echte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ἔρως: Mitleid ist die ἀγάπη. Mischungen von beiden finden häufig Statt. Sogar die echte Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid: erstere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, dessen Individualität der unsrigen entspricht, und sie macht fast immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Theilnahme seinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die

diesem bringt. Sogar Spinoza sagt: benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta (Eth. III, pr. 27, cor. 3, schol.) und im Italienischen werden Mitleid und reine Liebe durch dasselbe Wort pietà bezeichnet. — Der Glückliche, Zufriedene als solcher läßt uns gleichgültig: eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlsein, den Genuß Anderer uns freuen: dies ist dann aber secundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dergl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende rein als solcher erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche rein als solcher thut. Erregt doch sogar auch für uns selbst eigentlich nur unser Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunsch, ja die Langeweile zu zählen ist, unsere Thätigkeit; während ein Zustand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie sollte es in Hinsicht auf Andere nicht ebenso sein? da ja unsere Theilnahme auf einer Identification mit ihnen beruht *).

Nach dieser Begründung wird es Ihnen wol nicht mehr so parador klingen, daß Mitleid die allein echte moralische Triebfeder sei, daß aus ihm als der letzten Quelle die Tugend der Gerechtigkeit und der Menschenliebe hervorgehen, die beide in der allgemeinen Marime: neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva, ihren Ausdruck finden. Schopenhauer zeigt dies noch näher in §. 17 und 18 der Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral", und führt alsdann in §. 19 aus der „Erfahrung und den Aussprüchen des allgemeinen Menschengefühls" Bestätigungen dafür an, die Sie selbst nachlesen mögen.

Doch Gerechtigkeit und Menschenliebe sind nach Schopenhauer noch nicht der Gipfel der ethischen Vollendung. Dieser wird vielmehr erst durch die gänzliche Verneinung des Willens zum

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 424 fg. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 214 fg.

Leben erreicht, die zuletzt aus derselben Quelle hervorgeht, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmuth entspringt. Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchsten Grade hülfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald fremde dadurch zu retten sind: dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinigen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Qualen Anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist wie seine eigenen. Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses alles aber liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensacte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn also Der, welcher noch im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens werden, so wird hingegen jene beschriebene Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit *).

---

und Vorstellung", Bd. 1, §. 68.

Vergleichen wir, sagt Schopenhauer in treffendem Gleichniß, das Leben mit einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten, so tröstet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort, die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das principium individuationis durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich und tritt heraus. Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kundgibt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu thun, als für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts Anderes, als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen *).

Diesen Zustand beschreibt Schopenhauer noch näher und weist ihn aus dem Leben der Heiligen, der Asketen, Anachoreten und Büßer, nicht blos unter den Christen, sondern auch unter den Hindus und andern Glaubensgenossen thatsächlich nach, wobei Sie aber wiederum wohl zu beachten haben, daß er unter der Erkenntniß der Heiligen von dem Wesen der Welt, die in ihnen zum Quietiv alles Wollens wird und sie zur gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben führt, nicht die abstracte, philosophische, sondern die intuitive versteht. Der schwerste Schritt in der Askese oder Verneinung des Willens zum Leben ist die freiwillige, vollkommene Keuschheit. Sowie in der Geschlechtsbefriedigung der Wille zum Leben über das eigene

*) a. a. O.

Individuum hinaus bejaht wird *), so verneint dagegen die Askese durch Enthaltung von der Geschlechtsbefriedigung die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und gibt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. „Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe: und nach Dem, was im zweiten Buch über den Zusammenhang aller Willenserscheinungen gesagt ist, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Wiederschein derselben, die Thierheit, wegfallen würde: wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subject kein Object. Ich möchte sogar hierauf eine Stelle im «Veda» beziehen, wo es heißt: «Wie in dieser Welt hungrige Kinder sich um ihre Mutter drängen, so harren alle Wesen des heiligen Opfers.» Opfer bedeutet Resignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist. Sogar scheint mir die schwierige Bibelstelle Röm. 8, 21—24 in diesem Sinne auszulegen zu sein **)."

So lange unser Wille derselbe ist, kann, nach Schopenhauer, unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen Alle, sagt er, erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen, sondern hineingetragen möchten sie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Denn die Natur ist nur das Abbild, der Schatten unsers Willens. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch ist, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt Jeder an seinem eigenen Leben und Sterben ***). Nur die totale Verneinung des Willens zum Leben,

*) Vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 370. Dazu Bd. 2, Cap. 42—44 als Erläuterung.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 430.

***) „[illegible] als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 48.

in dessen Bejahung die Natur die Quelle ihres Daseins hat, kann nach Schopenhauer zur wirklichen Erlösung der Welt führen. Zu diesem hohen Ziele bilden die moralischen Tugenden, Gerechtigkeit und Menschenliebe, nur die Brücke. Sie sind zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille nicht mehr ganz fest in jenem Wahn des principii individuationis befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; sodaß man gleichnißweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davon zu fliegen. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und wichtigste Cardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfodert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. Noch schneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menschenliebe eben dahin. Wer von dieser Tugend beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identificirt er sein eigenes Loos mit dem der Menschheit überhaupt: dieses nun aber ist ein hartes Loos, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer also, indem er jedem zufälligen Vortheil entsagt, für sich kein anderes, als das Loos der Menschheit überhaupt will, kann auch dieses nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und seine Genüsse muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entsagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten *).

Mit der Verneinung des Willens zum Leben im Menschen aber muß wegen der metaphysischen Identität des Willens auf allen Stufen seiner Erscheinung diese unsere ganze Erscheinungswelt wegfallen, als welche ja eben nur die Erscheinung oder der Spiegel der Bejahung des Willens zum Leben ist. „Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und ebenso andererseits Welt

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 602—604.

des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben." *)

Sie werden freilich sagen: Das klingt m y s t i s ch. Aber Mystik und Mysterien sind es, worin, wie Schopenhauer zeigt, nicht blos die philosophische Metaphysik, sondern auch alle tiefern Religionen auf ihrem Gipfelpunkt auslaufen. „Mystik, im weitesten Sinne, ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniß reicht." **) Der Mystiker, sagt Schopenhauer, steht zum Philosophen nur dadurch im Gegensatz, daß er von innen anhebt, dieser aber von außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, die ihn in sich das ewige identische Wesen aller Dinge finden läßt. Aber mittheilbar ist hiervon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objectiven, Allen vorliegenden Erscheinung, und von den Thatsachen des Selbstbewußtseins, wie sie sich in Jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Combination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Diesem nun entspricht es, sagt Schopenhauer, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen n e g a t i v e n Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt, als Nichts zu bezeichnen und kann blos den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei ***). — Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts als Mystik übrig bleibt. Solche positiv mystische Ergänzungen sind zu finden im „Oupnekhat", sodann in den „Enneaden" des Plotinos, im „Scotus Erigena", stellenweise im „Jakob Böhm", besonders aber in dem Werk der Guyon „Les torrens", und im „Angelus Silesius", endlich noch in den Gedichten der „Sufi". †)

*) a. a. O. S. 607.
**) a. a. O. S. 609
***) „[illegible] [illegible]stellung", Bd 1, §. 71.
†) [illegible] [illegible]ung", II, 608—610.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß die Verneinung des Willens zum Leben auf zwiefache Weise herbeigeführt werden kann. Außer der beschriebenen Erkenntniß des Ganzen, des Wesens des Lebens, wie sie in den Heiligen zum Quietiv des Willens wird, kann nämlich — und dies ist bei den Meisten der Fall — auch schweres eigenes Leiden zur Resignation führen. Schopenhauer nennt diesen zweiten Weg den δεύτερος πλοῦς *).

Ich habe Ihnen, verehrter Freund, im Bisherigen nur die Grundgedanken der Schopenhauer'schen Ethik dargelegt. Die nähere Ausführung und Begründung derselben muß ich Sie bitten, im vierten Buche der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung" nebst den dazu gehörigen Ergänzungen des zweiten Bandes, ferner in der Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral", auch in den „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, Cap. VIII — XIV., selbst nachzulesen. Auch können Sie das kleine Capitel: „Hinweisung auf die Ethik", in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" noch hinzunehmen, welches den Zusammenhang zwischen der Schopenhauer'schen Ethik und Metaphysik kurz nachweist.

Ich habe nun mein Versprechen, Ihnen die Grundgedanken der Schopenhauer'schen Philosophie mitzutheilen, erfüllt. Sowie die Welt mit der freiwilligen Verneinung oder Selbstaufhebung des sie hervorbringenden Willens ein Ende hat, so muß natürlich auch das System mit der Darstellung dieser Verneinung sein Ende erreichen, und folglich muß auch meine Darlegung des Systems hiermit endigen. Ich erwarte nun Ihr Urtheil und will alsdann sehen, ob und inwieweit Sie mir durch dasselbe Veranlassung zu noch fernern Erörterungen und Erläuterungen geben.

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 442 fg. II, 624 fg. 630 fg.

Sechsundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie. — Polemik gegen die Demagogen und gegen das Hegel'sche Philisterthum. — Vergleichung der Geschichte mit der Kunst und Wissenschaft. — Untergeordneter theoretischer Werth der Geschichte. — Praktischer Nutzen der Geschichte. — Worin die Perfectibilität besteht. — Begriffsbestimmung des Rechts und Unrechts. — Verhältniß der moralischen zur positiven Rechtslehre. — Ursprung und Zweck des Staats. — Kant's Moralprincip als Staatsprincip.

Sie sind, verehrter Freund, sehr ungehalten auf mich, daß ich in meiner Darstellung der Schopenhauer'schen Ethik des für Sie als Juristen interessantesten Theiles derselben, der Rechtsphilosophie, die ich Ihnen selbst früher als einen integrirenden Theil der Ethik bezeichnet, kaum andeutungsweise gedacht, geschweige denn ausführlicher davon gesprochen habe. Ich solle daher nur, wenn ich mich nicht der Unvollständigkeit und Lückenhaftigkeit meiner Darstellung der Schopenhauer'schen Grundgedanken schuldig machen wolle, Ihnen sogleich das Versäumte nachholen. In keinem Falle würden Sie eher mit Ihrer eigenen Meinung über die Schopenhauer'sche Philosophie herausrücken, als bis ich meine Schuldigkeit vollständig gethan. Ich hätte mich ein mal verpflichtet, Ihnen ein Gesammtbild von der Schopenhauer'schen Lehre zu entwerfen. Sie hätten daher auch das Recht, von mir zu fodern, daß ich diese meine übernommene Pflicht pünktlich erfülle. Noch nie habe es einen großen Philosophen gegeben, der so wichtige Objecte, wie Recht, Staat

und Geschichte mit Stillschweigen übergangen, der über dieselben nicht seine eigenen Gedanken gehabt und sich nicht für sie lebhaft interessirt habe. Platon, Spinoza und Kant, von denen Schopenhauer so viel gelernt, sie hätten alle Drei der philosophischen Untersuchung über Recht und Staat besondere Schriften gewidmet. Von dem lebhaften Interesse Kant's für die Geschichte zeuge überdies der zweite Abschnitt im „Streit der Facultäten", der über den Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen handle und gleich mit der wichtigen Frage anfange: „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sei?" bei welcher Gelegenheit denn Kant auch auf die französische Revolution komme und die merkwürdigen Worte ausspreche: „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unsern Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch, wenn er sie, zum zweiten male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Aeußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann *)." Außerdem habe Kant auch einen Tractat „Zum ewigen Frieden", ferner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", und „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", so wie noch mehre kleine Abhandlungen zur Politik und zur Philosophie der Geschichte **) geschrieben und durch alles Dieses sein Interesse für Politik und Geschichte hinlänglich documentirt. Wenn also, schließen Sie, Schopenhauer sich einen Schüler Kant's nenne, so müsse er doch auch Untersuchungen über Recht, Staat und Geschichte angestellt und diese seinem Systeme einverleibt haben. Zwar erwarten Sie allerdings von Schopenhauer, wegen seiner Weltverachtung, seines Pessimismus

*) Gesammtausgabe von Rosenkranz und Schubert, X, 346.

**) Im siebenten Theil der Gesammtausgabe von Rosenkranz und Schubert zu finden.

und Antikosmismus, keinen besondern Enthusiasmus für die erwähnten drei Objecte. Aber, wie auch seine Ansichten über dieselben seien, ich solle sie Ihnen nur unumwunden mittheilen und nicht etwa aus zarter Schonung für Ihren Stand und Ihre 1848 gespielte Rolle und Ihre politische Farbe damit zurückhalten. Nachdem Sie einmal das Verdammungsurtheil Schopenhauer's über die Bejahung des Willens zum Leben überhaupt vernommen, seien Sie auch auf dessen Verdammungsurtheil über das politische Thun und Treiben gefaßt. Es verstehe sich von selbst, daß, wenn Quietismus überhaupt das Beste sei, wir auch in politischer Hinsicht nichts Besseres thun können, als uns zur Ruhe setzen; oder wenn Dulden und Leiden zur Seligkeit führe, auch politisches Leiden und Dulden (freiwilliger Gehorsam) einen Beitrag dazu liefere.

Verehrter Freund, Consequenzmacherei ist leichter, als Eindringen in den tiefen Sinn einer Lehre. Vom Standpunkt der Verneinung des Willens zum Leben ergibt sich allerdings auch die Verneinung des politischen Lebenswillens. Aber, da die Philosophie als universelle Deutung des Lebens, ebenso die Bejahung, wie die Verneinung des Willens zu ihrem Gegenstande hat, so wird sie die in das Gebiet der Bejahung des Willens zum Leben fallenden Erscheinungen mit demselben rein objectiven, willenlos contemplativen Auge betrachten, wie die in das Gebiet der Verneinung gehörenden. Vergegenwärtigen Sie sich immer nur, daß die Philosophie nach Schopenhauer keine praktischen Zwecke hat, sondern lediglich theoretische, d. h. auf Erkenntniß ausgeht. Demnach nun aber haben Sie, was Schopenhauer über Staat und Geschichte sagt, nicht aus einem politischen dégoût abzuleiten, sondern aus der objectiven Erkenntniß der Sache. Sie haben allerdings richtig divinirt, daß Schopenhauer seinem System zufolge den politischen Enthusiasmus unserer modernen Demokraten nicht theilen könne. Aber dessenungeachtet finden Sie bei ihm ein lebhaftes theoretisches Interesse für die Fragen der Politik. Ein anderes als theoretisches Interesse hat man aber von einem Philosophen qua Philosophen nicht zu verlangen. Handelt es sich z. B. um die Frage nach der Volkssouveränetät, so hat ein Philosoph als solcher nicht aus Zu- oder Abneigung darüber zu entscheiden, sondern aus unparteiischer, d. h.

rein objectiver, willenloser Erkenntniß. Aus solcher heraus urtheilt denn auch Schopenhauer hierüber: „Die Frage nach der Souveränetät des Volks läuft im Grunde darauf hinaus, ob irgend Jemand ursprünglich das Recht haben könne, ein Volk wider seinen Willen zu beherrschen. Wie sich das vernünftigerweise behaupten lasse, sehe ich nicht ab. Allerdings also ist das Volk souverain: jedoch ist es ein ewig unmündiger Souverain, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehen muß und nie seine Rechte selbst verwalten kann, ohne grenzenlose Gefahren herbeizuführen, zumal er, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner wird, welche deshalb Demagogen heißen *)."

In eben solchem uninteressirten, d. h. nur theoretisch interessirten Sinne urtheilt Schopenhauer über constitutionelles Königthum und Deutsche Reichsverfassung, über den Adel, über Leibeigenschaft und Sklaverei, über Preßfreiheit, Geschworenengerichte, Emancipation des Judenthums, den Eid und noch manches andere in das Gebiet des Rechts und der Politik Einschlagende **). Ausführliche Betrachtungen über das Duell finden Sie in der Schrift „Parerga und Paralipomena", Band 1, in den „Aphorismen zur Lebensweisheit", Cap. 4, unter der Ueberschrift: „Von Dem, was Einer vorstellt." Ja, als einen Beweis, wie Schopenhauer's allumfassendem theoretischen Interesse Nichts entgeht, was nur irgend einer philosophischen Betrachtung werth ist und eine objective Seite darbietet, können Sie es ansehen, daß er sogar über die Orden philosophirt. „Orden sind Wechselbriefe, gezogen auf die öffentliche Meinung: ihr Werth beruht auf dem Credit des Ausstellers" u. s. w. ***) (Hat doch Schopenhauer überhaupt Manches in das Gebiet der Philosophie hereingezogen, was von den andern modernen Philosophen kaum eines Blickes gewürdigt worden, wie z. B. die Metaphysik der Geschlechtsliebe †),

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, in dem Capitel zur Rechtslehre und Politik, §. 126.

**) In dem erwähnten Capitel zur Rechtslehre und Politik.

***) „Parerga und Paralipomena", II, 343 fg.

†) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 44.

die Philosophie des Geistersehens und der damit verwandten Erscheinungen) *).

Nicht also, weil es bei Schopenhauer an philosophischen Untersuchungen über Recht und Staat fehlt, noch auch, wie Sie glauben, aus „zarter Schonung" für Sie und Ihre politische Farbe habe ich darüber geschwiegen, sondern weil ich Ihnen die Stelle, wo bei Schopenhauer die Rechtslehre als ein integrirender Theil der Ethik eintritt, hinlänglich angedeutet hatte und nun das Nähere Ihrem eigenen Studium überlassen wollte. Doch, da Sie damit nicht zufrieden sind und, wie es scheint, nicht übel Lust haben, mich wegen unvollständiger Leistung des zu leisten Uebernommenen einer Contractverletzung zu beschuldigen und einen Proceß gegen mich anhängig zu machen, so will ich das Versäumte jetzt noch nachholen und Ihnen Schopenhauer's Grundgedanken über Recht, Staat und Geschichte mittheilen, sollte auch Ihr politischer Eifer noch so sehr dadurch abgekühlt werden.

Schopenhauer ist keineswegs, wie unsere modernen politischen Enthusiasten, der Meinung, daß alles Heil für die Zukunft, ja der Himmel auf Erden nur vom Staate zu erwarten und nur den Regierungen die Schuld beizumessen sei, daß es nicht besser werden will: „Ueberall und zu allen Zeiten," sagt er, „hat es viel Unzufriedenheit mit den Regierungen, Gesetzen und öffentlichen Einrichtungen gegeben; großentheils aber nur, weil man stets bereit ist, diesen das Elend zur Last zu legen, welches dem menschlichen Dasein selbst unzertrennlich anhängt, indem es, mythisch zu reden, der Fluch ist, den Adam empfing, und mit ihm sein ganzes Geschlecht. Jedoch nie ist jene falsche Vorspiegelung auf lügenhaftere und frechere Weise gemacht worden, als von den Demagogen der «Jetztzeit.» Diese nämlich sind als Feinde des Christenthums Optimisten: die Welt ist ihnen «Selbstzweck» und daher an sich selbst, d. h. ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, ganz vortrefflich eingerichtet, ein rechter Wohnplatz der Glückseligkeit. Die nun hiergegen schreienden, kolossalen Uebel der Welt schreiben sie gänzlich den Regierungen zu: thäten nämlich nur diese ihre Schuldigkeit, so würde der Himmel auf Erden

*) „Parerga und Paralipomena", I, 215—296.

existiren, d. h. (und nun kommen einige Kraftausdrücke, wie sie Schopenhauer am rechten Orte liebt, wegen deren ihm aber von Gutzkow und Andern ein „cynischer polternder Ton" vorgeworfen worden) „Alle würden ohne Mühe und Noth vollauf fressen, saufen, sich propagiren und krepiren können: denn dies ist die Paraphrase ihres «Selbstzweck» *)."

Daß vom Staat überhaupt nach Schopenhauer keine gründliche, radicale Heilung der Uebel der Menschheit zu erwarten sei, können Sie aus folgender Stelle entnehmen: „Erreichte der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte, auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortschaffung aller Arten von Uebel, etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zu Stande kommen. Allein, theils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziele entfernt geblieben, theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Uebel, unter denen, würden sie auch alle fortgeschafft, zuletzt die Langeweile jede von den andern verlassene Stelle sogleich occupirt, es nach wie vor im Leiden erhalten; theils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt ist; und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtungen verbannt, kommt sie von außen als Krieg der Völker wieder und fodert nun im Großen und mit Einem male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrung im Einzelnen entzogen hatte. Ja gesetzt, auch dieses Alles wäre endlich, durch eine auf die Erfahrung von Jahrtausenden gestützte Klugheit, überwunden und beseitigt, so würde am Ende die wirkliche Uebervölkerung des ganzen Planeten das Resultat sein, dessen entsetzliche Uebel sich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag **)."

Während bei Hegel die Moral einen untergeordneten Theil der Politik bildet und in dieser aufgeht, so ist es bei Schopenhauer

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, S. 128.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 395.

gerade umgekehrt: die Politik bildet einen untergeordneten Theil der Moral. Schopenhauer sagt in dieser Hinsicht gegen Hegel:

„In Folge des erneuerten Spinozismus unserer Tage, also des Pantheismus, ist man in der Ethik so tief herabgesunken und so platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, also im methodischen, vollendeten genießenden und behaglichen Philisterthum, der letzte Zweck des menschlichen Daseins bestehen sollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erst dadurch geführt, daß man einen gemeinen Kopf, Hegel, durch die allbekannten Mittel zu einem großen Philosophen falschmünzte und eine Schar anfangs subornirter, jetzt blos bornirter Jünger Desselben das große Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menschlichen Geist bleiben nicht ungestraft: die Saat ist aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik solle nicht das Thun der Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoffe haben, nur dieses sei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter sein. Denn in jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt, als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuo vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloße Abstractionen. Die Individuen allein existiren wirklich *)."

Uebereinstimmend hiermit lautet Schopenhauer's Ansicht über die Geschichte. Auf diese kommt er ausführlich im zweiten Buche der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung", also in der Ästhetik, zu sprechen, an der Stelle nämlich, wo er den Unterschied zwischen Poesie und Geschichte auseinandersetzt **) und mit Aristoteles darin übereinstimmt, daß die Poesie philosophischer sei, als

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 586 fg.

**) Auch in meinen „Ästhetischen Fragen" finden Sie hierüber ein Capitel, worin ich mich auf Schopenhauer bezogen habe.

die Geschichte. Schopenhauer zeigt dort „daß und warum für die Erkenntniß des Wesens der Menschheit mehr von der Dichtung, als von der Geschichte geleistet wird". Die Geschichte ist ihm eigentlich keine Wissenschaft; „denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Coordination desselben aufzuweisen hat. Daher gibt es kein System der Geschichte, wie doch jeder andern Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittels des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittels deren sie das Einzelne beherrschen*)."

Aber nicht blos deswegen, weil die Geschichte keine Wissenschaft ist, legt ihr Schopenhauer keinen sonderlichen Werth bei, sondern auch, was freilich damit zusammenhängt, weil ihr Stoff, in Vergleichung mit dem der Kunst und Wissenschaft, ein sehr untergeordneter und „kaum noch der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger ist, des Menschengeistes, der gerade, weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seinen Betrachtungen wählen sollte**)."

Während nämlich der Stoff der Kunst die Idee, der Stoff der Wissenschaft der Begriff ist, und so Beide mit Dem beschäftigt sind, was immer da ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders: so ist hingegen der Stoff der Geschichte das Einzelne in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was Ein mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, „die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Umstand ganz umgestaltet werden***)."

Nach dieser Auffassung wird es Sie nicht mehr befremden, wenn Schopenhauer gegen das, besonders „durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegel'sche Afterphilosophie" auf-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 38, wo Sie die nähere Ausführung und Begründung dieses Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Geschichte finden.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 442.

***) a. a. O.

gekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganze zu fassen, oder, wie sie es nennen, „sie organisch zu construiren", heftig polemisirt. Es liegt, sagt er, demselben eigentlich ein roher und platter Realismus zum Grunde, der die Erscheinung für das Wesen an sich der Welt hält und vermeint, auf sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge komme es an. „Denn, da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseins hat, so ist die Einheit des Lebenslaufs dieses eine bloße Fiction. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abstractionen sind, so sind im Menschengeschlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstractionen. Endlich laufen die Constructionsgeschichten, vom platten Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Constitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellectuelle Vervollkommnung hinaus, weil diese in der That die allein mögliche ist, da das Moralische im Wesentlichen unveränderlich bleibt. Das Moralische aber ist es, worauf, nach dem Zeugniß unsers innersten Bewußtseins, Alles ankommt: und dieses liegt allein im Individuo, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehen, und der Sinn derselben ist ein moralischer. Nur die innern Vorgänge, sofern sie den Willen betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten, weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Configurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen. Das Bestreben, sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Thieren zu sehen. — Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit*)."

*) a. a. O.

Dennoch spricht Schopenhauer der Geschichte nicht allen und jeden Werth ab. Vielmehr: „Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte." So wie nämlich das der Vernunft ermangelnde Thier, dessen reflexionslose Erkenntniß auf die enge anschauliche Gegenwart beschränkt ist, unkundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwischen den Menschen umherwandelt: ähnlich ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt, daher versteht es sich selbst und seine Gegenwart nicht, weil es sie nicht auf die Vergangenheit zu beziehen und aus dieser zu erklären, noch weniger die Zukunft zu anticipiren vermag. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechts anzusehen und vertritt die Stelle eines demselben unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseins, sodaß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit wird *).

Sie ersehen hieraus, daß die Geschichte nach Schopenhauer eigentlich nur einen praktischen, d. h. auf die vernünftige planmäßige Leitung der Völker und des Menschengeschlechts bezüglichen Werth hat, aber keinen theoretischen, philosophischen. Die theoretische Belehrung, die wir aus der Geschichte empfangen, ist nach Schopenhauer nicht größer, ja sogar geringer, als die uns die Betrachtung eines einzelnen, individuellen Lebenslaufes gewährt. Daher zieht er die Biographien, vornehmlich die Autobiographien der eigentlichen Geschichte vor **). Wer, sagt er, nachdem er den Unterschied zwischen Wille (Platonischer), Idee und Erscheinung in der Ästhetik auseinandergesetzt, die Idee von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch sofern sie Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames

*) Die nähere Ausführung dieses Gedankens finden Sie a. a. O., S. 444 fg.

**) Vergl. das Nähere hierüber in: „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 280 fg.

hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwa zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geschlechts. Daher wird er so wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten bestellen, als mit Ossian die Figuren der Wolken für individuelle Wesen halten, da, wie gesagt, Beides, in Bezug auf die darin erscheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannichfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objectität hat und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrthümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. s. w., welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob, was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind *).

Von seinem nur die ewigen unveränderlichen Ideen als das wahrhafte Wesen, die zeitlichen Individuen hingegen nur als flüchtige, wechselnde Erscheinungen betrachtenden (Platonischen) Standpunkt aus, muß Schopenhauer natürlich eine eigentliche, d. h. wesentliche Perfectibilität des Menschengeschlechts leugnen, wie noch besonders aus folgender, gleich an das Vorige sich anschließenden Aeußerung hervorgeht, „daß es nämlich in der Welt ist, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieselben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal: die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere; aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe; die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch sie selbst agirten: daher ist, nach allen Erfahrungen der frühern Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tar-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 206 fg.

taglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Colombine nicht sittsamer geworden."

Nehmen Sie hierzu noch die Worte: „In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich *);" so werden Sie über Schopenhauer's Geschichtsansicht vollständig im Klaren sein. Sie ist mit kurzen Worten die des Koheleth (1, 9. 10.): „Was jetzt da ist, das wird einst wieder kommen, und was wir thun, wird ein Anderer thun; nichts ist ganz neu unter'm Sonnenlicht. Sagt man von etwas auch: «sieh' das ist neu!» so war doch in der Vorzeit schon, was sich vor unsern Augen jetzt ereignet."

In dieser Geschichtsansicht trifft Schopenhauer auch mit Herbart zusammen, der ebenfalls jedes eigentliche Werden, d. h. Veränderung des Realen, leugnet und gegen die dreiste Behauptung eines „Weltplans" und die Geschichtsconstructionen nach dem angeblichen Weltplan polemisirt. (Vergl. das Schlußcapitel in der „analytischen Beleuchtung des Naturrechts und der Moral".)

Zwar leugnet Schopenhauer nicht alle und jede Perfectibilität. Aber sie ist ihm nur eine intellectuelle, keine moralische; denn der Wille und die bestimmte Willensrichtung, der Charakter, sind ihm unveränderlich **). In moralischer Beziehung ist also an ein Besserwerden nicht zu denken; sondern hier handelt es sich lediglich um eine ganz neue Schöpfung, um eine Wiedergeburt, wie es das Christenthum nennt. Hier heißt es: aut, aut! Entweder Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben! Die Weltgeschichte ist nur der Ausdruck der Bejahung des Willens zum Leben. Dagegen ist die Weltentsagung der Heiligen der Ausdruck der Verneinung des Willens zum Leben. So hoch aber die Verneinung über der Bejahung steht, so erhaben ist das Leben des

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 207.

**) Vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 19, besonders S. 226 fg., 239 fg. u. 266, die physiologische Bestätigung dazu.

Weltüberwinders über das des Welteroberers*). „Für den Philosophen sind in dieser Hinsicht jene Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger, als selbst Plutarchos und Livius**).“

Doch genug von Schopenhauer's Geschichtsansicht! Ich gehe jetzt zur Darlegung seiner Rechts- und Staatsphilosophie über.

Nach Schopenhauer ist nicht der Begriff des Rechts, sondern der des Unrechts der ursprüngliche und positive: der ihm entgegengesetzte des Rechts hingegen der abgeleitete und negative. Denn, sagt er, wir müssen uns nicht an Worte, sondern an die Begriffe halten. Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat seine hauptsächliche Anwendung und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht sein kann, folglich Recht ist; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, blos an sich und abgerissen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung seines eigenen Willens so weit geht, daß es in die Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen Willensbejahung eindringt und damit diese verneint, so ist mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und insofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe wesentlich und ursprünglich erscheinenden und durch dessen bloße Erscheinung schon implicite ausgedrückten Willens, folglich nicht Unrecht, mithin Recht. Dies heißt: ich habe alsdann ein Recht, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nöthigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzusehen, bis zur Tödtung des fremden Individuums gehen kann, dessen Beeinträchtigung, als eindringende äußere Gewalt, mit einer diese etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann, ohne alles

*) Vergl. das Nähere hierüber in „Die Welt als Wille und Vorstellung“, I, 435.

Unrecht, folglich mit Recht; weil Alles, was von meiner Seite geschieht, immer nur in der Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen und schon durch sie ausgedrückten Willensbejahung liegt, nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, also Affirmation, nicht selbst Negation ist. Ich kann also, ohne Unrecht, den meinen Willen (wie dieser in meinem Leibe und der Verwendung von dessen Kräften zu dessen Erhaltung, ohne Verneinung eines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erscheint) verneinenden fremden Willen zwingen, von dieser Verneinung abzustehen, d. h. ich habe soweit ein Zwangsrecht.

In der That, sagt Schopenhauer, würde nie von Recht geredet worden sein, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich blos die Negation des Unrechts und ihm wird jede Handlung subsumirt, welche nicht Verneinung des fremden Willens zur stärkern Bejahung des eigenen — worin eben das Unrecht besteht — ist. Sobald eine Handlung nicht, (sei es durch Verletzung des fremden Leibes [der die unmittelbarste Bejahung des fremden Willens ist], oder durch Eigenthumsverletzung und — was die Art der Ausübung betrifft, — sei es durch Gewalt oder durch List), in die Sphäre der fremden Willensbejahung, diese verneinend, eingreift, ist sie nicht Unrecht. Daher z. B. das Versagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, das ruhige Zuschauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grausam und teuflisch, aber nicht Unrecht ist: nur läßt sich mit völliger Sicherheit sagen, daß wer fähig ist, die Lieblosigkeit und Härte bis zu einem solchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, sobald seine Wünsche es fodern und kein Zwang es wehrt*).

Der Grundsatz der Gerechtigkeit ist nur das: Neminem laede! und dieses läßt sich erzwingen. Dagegen ist das: imo omnes quantum potes; juva, das an jenen sich anschließt, schon Grundsatz der Menschenliebe, caritas, ἀγάπη, die sich nicht erzwingen läßt, sondern blos freiwillig ist. „Weil die Foderung der Gerechtigkeit blos negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 62, wo die nähere Ausführung davon.

von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußern Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-, Erziehungs- und Erbauungsanstalt: wobei im Hintergrunde der jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer chinesischen Staats- und Religionsmaschine zu machen. Aber dies Eldorado liegt jetzt ferner als je*)."

Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letztern auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind nach Schopenhauer unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also gibt es ein rein ethisches Recht oder Naturrecht und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundsätze derselben haben zwar insofern einen empirischen Ursprung, als sie auf Anlaß des Begriffs der Verletzung entstehen, an sich selbst aber sind sie apriorisch, gleichsam ein moralisches Repercussionsgesetz. Den dieses leugnenden Empiriker darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterscheiden; welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft europäischer Schiffe und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hierbei den activen Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Capitel der Moral, um es hinsichtlich auf die passive Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und dieselben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 222.

Handlungen errichtet nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht. Seine Absicht ist, daß Keiner Unrecht leide: die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß Keiner Unrecht thue *).

Der Staat ist eigentlich nur ein Product des vernünftigen Egoismus, oder „das Mittel, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht.“ „Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er dieselbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte sein. Nämlich im letztern Fall wäre es dieser, daß Niemand Unrecht thun wollte; im erstern aber dieser, daß Niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt sich dieselbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben, und ein Raubthier mit einem Maulkorb ist so unschädlich wie ein grasfressendes Thier **).“

Das Kant'sche Moralprincip ist, wie Schopenhauer ausführlich gezeigt hat, als ein egoistisches, da die moralische Verpflichtung nach demselben ganz und gar nur auf Reciprocität beruht, eigentlich nur ein Staatsprincip, aber kein Moralprincip ***).

Hiermit, verehrter Freund, habe ich Ihnen das Wesentliche von Schopenhauer's Lehre über Recht, Staat und Geschichte mitgetheilt und überlasse die nähere Ausführung und Begründung davon Ihrem eigenen Studium der Werke des Meisters. Ich hoffe nun von Ihnen entlassen zu werden und erwarte nur noch Ihr Endurtel über das Ganze des Systems. Wie sehr man auch in manchen Einzelnheiten von Schopenhauer abweichen möge, gegen das Ganze seiner Weltauffassung wird sich schwerlich etwas Gegründetes vorbringen lassen. Auf das Ganze, auf den Grundgedanken, kommt es aber hauptsächlich bei einem philosophischen System an. Einzelne

---

*) „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 222 fg. Vergl. „Die Welt als Wille und Vorstellung“, I, 387 fg. u. II, 591 fg.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung“, I, 391 und 395.

***) „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 195.

Ausstellungen lassen sich am Ende an jedem wissenschaftlichen Werk, so wie an jedem Kunstwerk machen. Ist aber nur das Ganze nicht verfehlt, so nimmt man gern einzelne Fehler und Schwächen mit in den Kauf; während umgekehrt, wenn das Ganze nichts taugt, die einzelnen Vorzüge uns nicht dafür entschädigen können. Ich wenigstens sehe lieber ein gutes Drama mit Fehlern im Einzelnen, Unwesentlichen, als ein in der Hauptsache verfehltes mit noch so viel einzelnen Schönheiten.

Siebenundzwanzigster Brief.

Beurtheilung der Erdmann'schen Antithese zwischen Herbart und Schopenhauer. — J. H. Fichte's Urtheil über Schopenhauer. — Warum Schopenhauer's antikosmische Tendenz perhorrescirt wird. — Die dem Optimismus und Pessimismus zu Grunde liegende Gesinnung. — Zwiespalt zwischen Wille und Erkenntniß. — Fortlage's Urtheil über den Schopenhauer'schen Pessimismus.

Sie können mich, schreiben Sie, verehrter Freund, noch nicht entlassen und mir Ihr Endurtel noch nicht mittheilen; denn in diesen Tagen habe Ihnen Ihr Buchhändler das die Schopenhauer'sche Philosophie beurtheilende Heft von Fichte's „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik"*) zugeschickt und, nachdem Sie Erdmann's Antithese zwischen Schopenhauer und Herbart, und Fichte's Nachwort dazu gelesen, seien Sie einigermaßen schwankend in Ihrem Urtheil geworden. Ich solle Ihnen daher, ehe Sie mit Ihrer Meinung herausrückten, vorerst noch sagen, ob und was an Fichte's und Erdmann's Urtheil Wahres sei, damit Sie Schopenhauer nicht Unrecht thäten.

Nun denn: Was zuerst Erdmann's Urtheil betrifft, so ist es zwar richtig, was er gleich Anfangs sagt, daß Schopenhauer's Philosophie ebenso sehr der Fichte'schen Wissenschaftslehre, wie dem Schelling'schen Identitätssystem entgegentrete, daß daher mit der Zeit, welche Waffen gegen beide sucht, auch Schopenhauer's

---

*) Neue Folge, Bd. 21, Heft 2 (Halle 1852).

Zeit gekommen sei. Denn Sie werden sich erinnern, daß Schopenhauer in der Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung" weder vom Subject, noch vom Object ausgeht, sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt, da das Zerfallen in Object und Subject ihre erste und allgemeinste Form ist. Durch dieses Ausgehen von der Vorstellung unterscheidet sich aber die Schopenhauer'sche Philosophie von allen Systemen, welche entweder vom Object oder Subject ausgingen, um dem Satz vom Grunde gemäß das Eine aus dem Andern abzuleiten. Der Satz vom Grunde ist nach Schopenhauer nur die aprioriſche Form alles Objects, darf also nicht auf das Verhältniß zwischen Object und Subject übertragen werden. „Wie mit dem Subject sofort auch das Object gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist), und auf gleiche Weise mit dem Object das Subject, und also Subjectsein gerade so viel bedeutet, als ein Object haben, und Objectsein so viel, als vom Subject erkannt werden: genau ebenso nun ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Object sofort auch das Subject als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: die Objecte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: das Subject erkennt auf solche und solche Weise; einerlei, ob ich sage: die Objecte sind in solche Classen zu theilen, oder: dem Subject sind solche unterschiedene Erkenntnißkräfte eigen. Demnach nun, ob man sagt: Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr; oder: die (objective) Welt hat ein Ende, ist Eins. Ob man sagt: es gibt keine Begriffe, oder: die Vernunft ist weg und es gibt nur noch Thiere — ist Eins."*) Das Verkennen dieses Verhältnisses nun von Object und Subject ist nach Schopenhauer der Anlaß des Streites zwischen Realismus und Idealismus, und demgemäß verwirft er ebenso den Fichte'schen Idealismus, als den Schelling'schen Realismus. Fichte's Lehre nennt Schopenhauer eine „Spiegelfechterei, die jedoch mit der Miene des tiefsten Ernstes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik schwachen

*) „Ueber d[illegible]l des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., §. 41.

Gegnern gegenüber vertheidigt, glänzen konnte und etwas zu sein schien." Fichte, sagt Schopenhauer, ist nicht, wie die echten Philosophen, aus dem Anblick der Welt und dem daraus erwachsenden Platonischen θαυμάζειν μάλα φιλόσοφον πάθος zum Philosophen geworden, sondern, wie die unechten, nur aus einem Buche, einem vorliegenden Systeme, „da er blos über Kant's Ding an sich zum Philosophen geworden ist und ohne dasselbe höchst wahrscheinlich ganz andere Dinge mit viel besserm Erfolg getrieben hätte, da er bedeutendes rhetorisches Talent besaß. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philosophen gemacht hat, die «Kritik der reinen Vernunft», nur irgend tief eingedrungen, so würde er verstanden haben, daß ihre Hauptlehre, dem Geiste nach, diese ist: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle scholastische Philosophie will, eine veritas aeterna ist, d. h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe, sondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erscheinung geltende; daß daher das innere Wesen der Welt, das Ding an sich, nimmer an seinem Leitfaden gefunden werden kann, sondern Alles, wozu dieser führt, immer selbst wieder abhängig und relativ, immer nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist; daß er ferner gar nicht das Subject trifft, sondern nur Form der Objecte ist, die eben deshalb nicht Dinge an sich sind, und daß mit dem Object schon sofort das Subject und mit diesem jenes da ist, also weder das Object zum Subject, noch dieses zu jenem erst als Folge zu seinem Grunde hinzukommen kann. Aber von allem Diesem hat nicht das Mindeste an Fichte gehaftet *)."

Was die Schelling'sche Identitätsphilosophie betrifft, so sagt Schopenhauer gegen dieselbe, sie scheine zwar den gerügten zwiefachen Fehler aller frühern Systeme, des entweder materialistischen Ableitens des Subjects aus dem Object oder des idealistischen Ableitens des Objects aus dem Subject insofern zu vermeiden, als sie weder Subject noch Object zum eigentlichen ersten Ausgangspunkt nimmt, sondern ein drittes, das durch Vernunft-Anschauung erkenn-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 36 fg. „Parerga und Paralipomena", I, 90 fg. „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 78.

bare Absolutum, welches weder Object noch Subject, sondern die Einerleiheit beider ist. Aber in Wahrheit vermeide sie jene beiden entgegengesetzten Fehler nicht, sondern vereinige vielmehr nur beide in sich, indem sie selbst in zwei Disciplinen zerfalle, nämlich den transscendentalen Idealismus, der die Fichte'sche Ich-Lehre ist und folglich nach dem Satz vom Grunde das Object vom Subject hervorgebracht oder aus diesem herausgesponnen werden läßt, und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Object allmälig das Subject werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Construction genannt wird und die nur ein Fortschreiten nach dem Satz vom Grunde in mancherlei Gestalten ist*).

Sie sehen also, daß Erdmann insofern allerdings die Schopenhauer'sche Philosophie richtig beurtheilt, als er in ihr einen entschiedenen Gegensatz gegen Fichte und Schelling sieht. Denn, während diese Beiden von Kant's Grundlage abgewichen sind, so hat Schopenhauer gerade auf dieser weiter gebaut. Aber anders verhält es sich mit Erdmann's Entgegensetzung Schopenhauer's gegen Herbart. Diese Beide sollen zwar das miteinander gemein haben, daß sie im Gegensatz gegen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem den Kantianismus fortgebildet haben. Diese Fortbildung sei jedoch so zu bestimmen, daß der Eine die eine, der Andere die andere Seite der Kant'schen Philosophie cultivirt und weiter entwickelt habe. Herbarten habe an Fichten der Idealismus abgestoßen, Schopenhauer dagegen erhebe gerade Alles, was zum Idealismus führt. Nach Herbart sei das Seiende Vieles, jedes Seiende eine unvergängliche Monade, ein eigentliches Werden gebe es nicht, nur die Relationen zwischen den einfachen Wesen änderten sich. Dagegen sei Schopenhauer von einem wahren Haß gegen alle Vielheit und Individualität beseelt. Der Behauptung Herbart's: Die Philosophie müsse Realismus, sie müsse (qualitativer) Atomismus sein, stehe die Schopenhauer'sche gegenüber, daß der Realismus, dieses Product der jüdischen Religion, den ursprünglichen (indischen) Idealismus verdrängt habe, mit dem der Kant'sche übereinstimme. Bei Herbart sei der Atomismus Grund seines Atheismus; bei Schopenhauer dagegen

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 29 fg.

der Substanzialismus Grund seines Akosmismus. Herbart sei Gegner Spinoza's, Schopenhauer Freund Desselben. Von Beiden würden Platon und Kant anerkannt, aber Jeder hebe Entgegengesetztes an ihnen hervor. Für Herbart sei an den Platonischen Ideen das Wichtigste, daß jede eine andere Qualität angebe; für Schopenhauer, daß sie Allgemeinbegriff ist und die Ideenlehre die trügerische Scheinexistenz der einzelnen Dinge behauptet. Von den Nachfolgern Kant's sei Herbarten am liebsten der antipantheistische Fichte, am wegwerfendsten spreche er von Schelling, dem Pantheisten. Schopenhauer dagegen lobe Schelling wegen des ἓν καὶ πᾶν und erkläre Fichte für einen Windbeutel, Hegel für einen Unsinnschmierer. In kurzer Formel: „Herbart, der realistische Atomist, tadelt an Kant und an der Wissenschaftslehre die Keime und die Ausbildung des Idealismus, an Kant und dem Identitätssystem die Anfänge und Vollendung des Pantheismus, dagegen hält er Alles fest, worin Kant ein Bollwerk gegen beide werden kann. Umgekehrt Schopenhauer, der idealistische Anhänger des ἓν καὶ πᾶν. Der Pantheismus des Identitätssystems stößt ihn nicht ab. Am Pantheismus des Identitätssystems mißfällt ihm blos der Name; wohl aber stößt ihn der Mangel an Idealismus desselben ab. Dagegen der theoretische Egoismus der Wissenschaftslehre grenzt ihm an Tollheit. Wo Kant Idealist ist, oder wo er das Einzelwesen gegen die Gattung herabsetzt, gilt er als Heros. Wo er gegen den Idealismus, wo er für Freiheit und Unsterblichkeit des Einzelnen spricht, da zählt er kaum mit."

In diese Erdmann'sche Beschuldigung Schopenhauer's als eines einseitigen Idealisten tönt auch Fichte, in seiner Nachschrift zu Erdmann's Antithese, mit ein, indem er den subjectiven Idealismus Schopenhauer's die schwächste und verwundbarste Seite nennt und sagt, „daß jeder blos subjective Idealismus überhaupt nicht haltbar und insbesondere jetzt nicht mehr wissenschaftlich berechtigt sei, wenn man auch nur der gründlichen Widerlegung desselben durch Herbart sich erinnert, der gezeigt, daß das Mannichfaltige des gegebenen Vorstellungsinhaltes im Ich nur einem mannichfaltigen Realen entsprechen könne, mit welchem die Seele in Beziehung tritt".

Aber ich denke, nach Dem, was ich Ihnen in meinen frühern Briefen über das Verhältniß der Schopenhauer'schen Philosophie zum

Idealismus und Realismus dargelegt habe, wird Ihnen die Ueberzeugung geworden sein, daß man Schopenhauer ebenso Unrecht thut, wenn man ihn als einseitigen Idealisten bezeichnet, wie wenn man ihn zum einseitigen Realisten stempelte. Durch die Sonderung der realen Seite der Welt oder des Dinges an sich von der idealen Seite oder der Vorstellung und die Nachweisung des Zusammenhanges, in welchem diese beiden Welthemisphären zueinander stehen, daß nämlich die ganze objective, vorgestellte Welt nur die Erscheinung oder der Spiegel des Willens als des Dinges an sich sei, — ist ja von Schopenhauer ebenso die Einseitigkeit des subjectiven Idealismus, wie die des dogmatischen, kritiklosen Realismus überwunden. Auch Schopenhauer erkennt so gut wie Herbart an, daß das Mannichfaltige des Vorstellungsinhalts (der empirische Stoff der Vorstellungswelt im Gegensatz zu ihren subjectiven apriorischen Formen) vom Realen, dem Ding an sich, herrühre. Denn er sagt in dem höchst wichtigen Capitel von der Materie*): „Allererst da, wo alle Aussagen a priori aufhören, mithin in dem ganz empirischen Theil unserer Erkenntniß der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmten Wirkungsart derselben, offenbart sich jener Wille, den wir als das Wesen an sich der Dinge erkannt und festgestellt haben." Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen nach Schopenhauer stets nur als Eigenschaften und Aeußerungen eben jener Materie, deren Dasein und Wesen auf den subjectiven Formen unsers Intellects beruht: d. h. sie werden nur an ihr, mittels ihrer sichtbar. Denn, was immer sich uns darstellt, ist stets nur eine auf speciell bestimmte Weise wirkende Materie. Aus den innern und nicht weiter erklärbaren Eigenschaften einer solchen geht alle bestimmte Wirkungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie selbst (in abstracto) nie wahrgenommen, sondern eben nur jene Wirkungen und die diesen zum Grunde liegenden bestimmten Eigenschaften, nach deren Absonderung die Materie, als das dann noch übrig Bleibende, von uns nothwendig hinzugedacht wird: denn sie ist die objectivirte Ursächlichkeit selbst. — Dem zufolge

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 24, wo nachgewiesen wird, daß die Materie in abstracto die objectiv aufgefaßte Causalität oder Wirksamkeit ist.

ist nach Schopenhauer die Materie Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, sichtbar wird. In diesem Sinne ist also die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Dieser gehört sie an, sofern sie das Product der Functionen des Intellects ist, jener, sofern das in allen materiellen Wesen, d. i. Erscheinungen, sich Manifestirende der Wille ist. Daher ist jedes Object als Ding an sich Wille, und als Erscheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften, d. h. von allen Formen unserer Anschauung und Apprehension entkleiden, so würden wir das Ding an sich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was mittels jener Formen „als das rein Empirische an der Materie auftritt. Eben dieses Ding an sich, oder der Wille, tritt, indem es zur Erscheinung wird, d. h. in die Formen unsers Intellects eingeht, als die Materie auf, d. h. als der selbst unsichtbare, aber nothwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer Eigenschaften. Alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere, beruht auf Dem, was nur mittels der Materie sichtbar wird, auf dem Dinge an sich, dem Willen *)."

Aus diesen Stellen können Sie deutlich entnehmen, daß die Schopenhauer'sche Philosophie ebenso Realismus, wie Idealismus ist, ebenso an dem Vorstellungsinhalt Das anerkennt, was vom Ding an sich herrührt, wie Das, was auf Rechnung des Subjects kommt. Nur die Grenzbestimmung zwischen Beiden ist bei ihm eine andere, als bei andern Philosophen, indem er in Uebereinstimmung mit Kant Raum, Zeit und Causalität als apriorische Erkenntnißformen nicht dem Dinge an sich, sondern der Vorstellung zuschreibt, folglich auch die Vielheit, als durch Raum, Zeit und Causalität bedingt, dem Ding an sich abspricht. Man dürfte ihn also, wenn sich wirklich mit Herbart nachweisen ließe, daß das Reale ursprünglich ein Vieles ist, höchstens darüber tadeln, daß

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 308 fg. Vergl. I, 139, und „Parerga und Paralipomena", S. 90, 91 und 141.

er die Grenz- oder Durchschnittslinie zwischen dem Realen und Idealen nicht richtig gezogen, indem er Etwas, was dem Ding an sich zukommt, für bloße Erscheinung oder Vorstellung ausgibt; aber keineswegs ist der Erdmann'sche Tadel gegründet, daß er die Kant'sche Philosophie nur in einseitig idealistischer Richtung weiter gebildet habe. Er hat sie ebenso nach der Seite des Realismus hin ausgebildet.

Uebrigens, was die Schopenhauer'sche Erklärung der Vielheit, also der Individuation, für bloße Erscheinung betrifft, so erinnere ich Sie nochmals daran, daß Erscheinung nach Schopenhauer nicht gleichbedeutend ist mit Schein. Die Erscheinung wird von ihm nur, wie von Platon, dem wahrhaft Seienden (ὄντως ὄν) entgegengesetzt. Und ich denke, das kann am Ende sogar Jeden, der nicht Philosoph von Profession ist, die Erfahrung und das eigene Nachdenken über dieselbe lehren, daß dem Einzelnen, Vielen, Individuellen, das er fortwährend entstehen, sich verändern und vergehen sieht, kein wahrhaftes Sein zukommt. Was Erdmann Schopenhauer als „Haß gegen alle Vielheit und Individualität" auslegt, ist vielmehr nur die in abstracte Begriffe der Reflexion übersetzte Erfahrung oder die Aussage der Natur über die Flüchtigkeit und Nichtigkeit alles Einzelnen, Vielen, Individuellen. Eigentlich müßte Erdmann also die Natur des Hasses gegen alles Viele, Einzelne, Individuelle beschuldigen; denn sie ist es, die mit den Individuen nach dem Grundsatz verfährt:

> Alles, was entsteht,
> Ist werth, daß es zu Grunde geht.

Ueberdies hat Erdmann bei jenem Vorwurf nicht bedacht, daß Schopenhauer das Individuum nicht durch und durch nur für bloße Erscheinung erklärt, sondern ausdrücklich in jedem Einzelnen das ewige, unzerstörbare Wesen an sich ganz gegenwärtig findet, daher auch Mitleid mit jedem individuellen fühlenden Wesen, gemäß der Erkenntniß: „Das bist Du!" als Quelle aller echten Tugend hinstellt und deshalb auch die Thiere nicht von der caritas ausgeschlossen wissen will. Wenn Schopenhauer gegen die Befangenheit im principio individuationis als Quelle des Egoismus und der Bosheit, polemisirt, so geht ja eben daraus hervor, daß er die Individuen

nicht, wie der Egoist, für bloße Larven hält, sondern denselben realen Kern in ihnen anerkennt, dessen Jeder sich als des innern Wesens seiner eigenen Individualität bewußt ist. J. H. Fichte hat daher auch Schopenhauern gar nicht verstanden, wenn er gegen seine Ethik einwendet: „Eben aus dem Grunde eines angeborenen Mitleids ist das principium individuationis keine Täuschung, wie Schopenhauer meint. Im Gegentheil wird durch das Wohlwollen das unmittelbare Zeugniß von der Wahrheit der Individuation gegeben, aber auch von dem Aufgehen aller Individuen in der höchsten Einheit eines sich ergänzenden Geistergeschlechts." Schopenhauer hat ja das principium individuationis nur in dem Sinne für eine Täuschung, einen Wahn erklärt, dem zufolge es den fest in seiner Individualität Befangenen dazu führt, nur in sich allein das Reale anzuerkennen, in den Andern aber es zu verkennen, was dann die Quelle aller Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit, ja Bosheit wird. Daß aber in diesem Sinne das principium individuationis eine Täuschung sei, das wird hoffentlich auch Fichte nicht leugnen.

Was die perhorrescirte antikosmische Tendenz der Schopenhauer'schen Philosophie betrifft, so hat sie dieselbe mit dem echten Christenthum gemein. „Nicht allein die Religionen des Orients," sagt Schopenhauer mit Recht, „sondern auch das wahre Christenthum hat durchaus jenen asketischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenngleich der Protestantismus, zumal in seiner heutigen Gestalt, dies zu vertuschen sucht. Haben doch sogar die in neuester Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Christenthums ihm die Lehren der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommenen Keuschheit und überhaupt Mortification des Willens, welche sie ganz richtig mit dem Namen der «antikosmischen Tendenz» bezeichnen, nachgewiesen, und daß solche dem ursprünglichen und echten Christenthum wesentlich eigen sind, gründlich dargethan *)."

Gegen die Foderung der gänzlichen Aufgebung des Willens zum Leben sträubt und erbost sich natürlich der die Welt liebende

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 612 fg., wo Sie Belege und Zeugnisse für die antikosmische Tendenz des alten echten Christenthums finden.

und mit Gier bejahende Wille. Anders wird jedoch Der urtheilen, der den bittern Kelch des Leidens gekostet und es an sich erfahren hat, daß „alles Leben wesentlich Leiden" ist. Anders wird auch Der urtheilen, der nicht so fest und egoistisch im principio individuationis befangen ist, daß er nur in sich lebt und über seine eigenen Lebensgenüsse die zahllosen und entsetzlichen Leiden der Mitlebenden vergißt, sondern im Mitgefühl das Wehe der ganzen Welt auf sich häuft. Sie sehen also, daß es in ethischer Beziehung zuletzt auf die eigene Gesinnung und Lebenserfahrung ankommt, welchem System man sich anschließe, ob dem optimistischen, eudämonistischen, oder dem pessimistischen, ascetischen. Man kann daher mit Recht sagen, daß das ethische System, dem man huldigt, der Probirstein der eigenen Gesinnung ist. Ueberhaupt sind ja gut und schlecht nur relative Prädicate. „Der Begriff gut ist wesentlich relativ und bezeichnet die Angemessenheit eines Objects zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens. Also Alles, was den Willen in irgend einer seiner Aeußerungen zusagt, seinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff gut gedacht, so verschieden es auch im Uebrigen sein mag. Darum sagen wir gutes Essen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung u. s. w., kurz, nennen Alles gut, was gerade so ist, wie wir es wollen; daher auch dem Einen gut sein kann, was dem Andern gerade das Gegentheil davon ist. Der Begriff des Gegentheils, also des Schlechten oder des Uebels, bezeichnet alles dem Streben des Willens nicht Zusagende*)." Hieraus geht aber hervor, daß Optimismus und Pessimismus nur relativ gültige Aussagen über die Welt enthalten, nur Zeugniß ablegen von der Willensrichtung des Optimisten und Pessimisten. Wen die Welt und das Leben befriedigt, der wird sie natürlich gut finden, folglich in der Ethik dem Eudämonismus huldigen, dadurch aber nur Zeugniß von seiner weltlichen, das Leben liebenden und bejahenden Gesinnung ablegen. Wer umgekehrt, sei es durch eigenes schweres Leiden (δεύτερος πλοῦς) oder durch Mitgefühl mit fremdem, die Bitterkeit des Lebens gekostet hat, der wird diese Welt und das Leben in ihr schlecht finden, folglich in der Ethik

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 406 fg.

der Resignation und Weltüberwindung zugethan sein. Damit also ein Ascet einem Eudämonisten sein ethisches System beibrächte, dazu wäre nichts Geringeres erfoderlich, als daß er erst dessen welt- und lebenbejahende Gesinnung in die entgegengesetzte umwandelte. Aber, wie Schopenhauer häufig sagt, Velle non discitur. Demgemäß ist es auch kein Wunder, daß die Schopenhauer'sche, mit der echt christlichen übereinstimmende ascetische Ethik in unserer materialistisch und eudämonistisch gesinnten, genußsüchtigen Zeit, überhaupt in der occidentalischen, genußsüchtigen Welt so wenig Anklang findet.

In Anerkennung des Velle non discitur hat sich Schopenhauer auch gehütet, seiner Ethik die Form des kategorischen Imperativs zu geben, und es etwa als obersten ethischen Grundsatz hinzustellen: Du sollst den Willen zum Leben verneinen! Vielmehr spricht er sich in seiner Kritik der „Kant'schen Moralphilosophie"*) aufs entschiedenste gegen das absolute Sollen aus. Nach Schopenhauer kann die bloße Ethik so wenig einen Heiligen machen, als die Ästhetik ein Genie. Demgemäß hat er es zwar im vierten Buch der Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung", übernommen, die beiden entgegengesetzten ethischen Standpunkte der Bejahung und der Verneinung des Willens zum Leben, auf deren ersterm die Erkenntniß der Erscheinung als Motiv, auf dem letztern die Erkenntniß des Wesens der Welt als Quietiv des Willens wirkt, — darzustellen, aber hat sich gehütet, die Verneinung des Willens in Form des Sollens oder des Gebotes vorzuschreiben. „Beide darzustellen und zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen, kann allein mein Zweck sein, nicht aber die eine oder die andere vorzuschreiben oder anzuempfehlen, welches so thöricht als zwecklos wäre, da der Wille an sich der schlechthin frei sich ganz allein selbst bestimmende ist und es kein Gesetz für ihn gibt**)."

Es heißt also die Schopenhauer'sche Ethik falsch auffassen, wenn man ihr vorwirft, daß sie die Verneinung des Willens fodere. Vielmehr, sowie die Schopenhauer'sche Ästhetik von Keinem fodert,

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, im Anhang, S. 586, und in der Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral", §. 4.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 321.

ein Genie zu sein, sondern das Genie nur seinem Wesen nach beschreibt, so fodert auch seine Ethik nicht die Tugend und Heiligkeit, sondern beschreibt nur die thatsächlich vorhandene und deutet sie ihrem innern Wesen und ihrem Ursprunge nach als hervorgehend aus der intuitiven Erkenntniß vom Wesen der Welt und dem Ganzen des Lebens. So lange man daher die Thatsachen, mit deren Deutung sich die Schopenhauer'sche Ethik beschäftigt, nämlich die thatsächliche Durchschauung des principii individuationis, wie sie sich in dem echten, aus Mitleid entspringenden Wohlwollen und Wohlthun kundgibt, und die thatsächliche Weltüberwindung, wie sie in den echten Heiligen aller Zeiten zur Erscheinung gekommen, so lange, sage ich, man diese Thatsachen nicht umzustoßen vermag, so lange wird sich auch schwerlich etwas Gegründetes gegen die Schopenhauer'sche Ethik vorbringen lassen. Es ist ein mal unleugbar, daß es eine Leben bejahende kosmische und eine Leben verneinende antikosmische Gesinnung oder Tendenz gibt, obwol letztere nur in Wenigen zur Erscheinung gekommen ist, erstere hingegen die Mehrzahl beseelt und erfüllt. Ist man aber die Thatsachen anzuerkennen genöthigt, so kann man als Philosoph nicht bei ihr stehen bleiben, sondern muß sie zu deuten und zu erklären versuchen und dies hat Schopenhauer in seiner Ethik gethan. Daß er selbst dabei die Partei der antikosmischen weltverneinenden Tendenz ergriffen und die Bejahung des Willens zum Leben für einen Wahn, eine Verirrung, ja eine Schuld, die durch das Leben und seine Qualen abgebüßt werden muß, die Verneinung dagegen als den einzigen Weg zur Erlösung erklärt hat, — das ist bei ihm nicht, wie Fichte ihm vorwirft, aus Hypochondrie und ethischer Verbildung hervorgegangen, sondern aus der klaren, besonnenen Erkenntniß, daß im Wollen keine finale Befriedigung zu finden ist, also das Nichtwollen, die Resignation, der Quietismus, vorzuziehen sei. Schon am Schluß des zweiten Buches der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung" hat Schopenhauer gezeigt, daß „Abwesenheit alles Ziels, aller Grenzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist" gehöre. „Der Wille weiß zwar, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will, nie aber was er überhaupt will; jeder einzelne Act hat einen Zweck; das gesammte Wollen keinen." Dies zeige sich auch in den menschlichen

Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehen und bald vergessen, antiquirt und eigentlich immer, wenngleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen bei Seite gelegt werden; „glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Object, ertödtender languor zeigt*)."

Im vierten Buch sodann, also in der Ethik, kommt Schopenhauer von diesem die Unmöglichkeit einer finalen Befriedigung des Willens erkennenden Standpunkt aus zu dem Resultate, daß es, um von der stets sich erneuernden Sisyphus-Qual des Wollens erlöst zu werden, kein anderes Mittel gebe, als die gänzliche freiwillige Aufhebung des Willens, also das Nichtwollen. Ein absolutes Gut gibt es daher nach Schopenhauer, so lange man im Wollen beharrt, nicht. „Höchstes Gut, summum bonum, bedeutet nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, dessen Erreichung ein unzerstörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unserer bisherigen Betrachtung ist dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann so wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören, stets wieder von neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann; eine dauernde, sein Streben vollständig und für immer befriedigende Erfüllung gibt es für ihn nicht. Er ist das Faß der Danaiden: es gibt kein höchstes Gut, kein absolutes Gut für ihn; sondern stets nur ein einstweiliges. Wenn es indessen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abschaffen möchte, gleichsam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben, so mag man, tropischer Weise und bildlich, die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung" I. [illegible] S. [illegible] 221 fg. über die Unmöglichkeit einer dauernden Befriedigung.

immer stillt und beschwichtigt, allein jene Zufriedenheit gibt, die nicht wieder gestört werden kann, allein welterlösend ist, — das absolute Gut, das summum bonum nennen, und sie ansehn als das einzige radicale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle andern Güter, nämlich alle erfüllten Wünsche, und alles erlangte Glück, nur Palliativmittel, nur Anodyna sind. In diesem Sinne entspricht das griechische τέλος, wie auch finis bonorum, der Sache sogar noch besser *)."

Sie sehen also, wie die Schopenhauer'sche Sympathie für den Quietismus keineswegs aus einer blos subjectiven Verstimmung, einer Art von Lebensmüdigkeit oder Lebensüberdruß entspringt, sondern aus der objectiven Erkenntniß vom Wesen des Willens und namentlich des Willens zum Leben, wie er sich auf der höchsten Stufe seiner Erscheinung, innerhalb der menschlichen Gattung, äußert. Lesen Sie die Capitel: „Charakteristik des Willens zum Leben" und „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens" **); dann werden Sie die objective Begründung der Schopenhauer'schen Behauptung, daß das Nichtwollen dem Wollen, das Nichtsein dem Dasein vorzuziehen sei, haben.

Freilich aber vermag der Wille der Erkenntniß nicht zu folgen. Die klarste und deutlichste objective Anschauung vom Wesen des Lebens mag immerhin die Nichtigkeit und das Elend desselben in den beredtesten Zügen zu erkennen geben, der Wille, als ein ursprünglich blinder Drang, wird darum doch fortfahren, das Leben zu lieben und zu bejahen, das Nichtwollen dagegen zu perhorresciren. Sie haben also die Aussagen des Willens über das Leben wohl zu sondern von denen der objectiven willenlosen Erkenntniß. Was letztere verneint, hört darum der Wille noch nicht auf zu bejahen; weshalb auch dem das Leben bejahenden Willen die von der Erkenntniß gepriesene Verneinung nicht zu Sinne ist. Schopenhauer hat diesen Zwiespalt zwischen Willen und Erkenntniß in dem Capitel „Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich" erläutert, indem er gezeigt, wie die in der Todes-

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 408 fg.

**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Cap. 28 u. 46, sowie „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, Cap. 11 u. 12.

furcht hervortretende grenzenlose Anhänglichkeit ans Leben nicht aus der Erkenntniß und Ueberlegung entspringt, sondern aus blindem Lebensdrange. „Vor der Erkenntniß erscheint sie vielmehr thöricht, da es um den objectiven Werth des Lebens sehr mislich steht, und wenigstens zweifelhaft bleibt, ob dasselbe dem Nichtsein vorzuziehen sei, ja, wenn Erfahrung und Ueberlegung zum Worte kommen, das Nichtsein wol gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob sie wieder aufstehen wollten, sie würden mit den Köpfen schütteln *)."

So wie hier, in Bezug auf den Tod, der Wille perhorrescirt, was die Erkenntniß preist, so auch in Beziehung auf die moralische, freiwillige Selbstverleugnung, Resignation, Weltüberwindung, wie sie in den Heiligen sich kundgibt. Die reine, objective, unbefangene Erkenntniß muß diesen Zustand der gänzlichen Gelassenheit und Willenslosigkeit glücklich preisen und dem des unablässigen grimmigen Willensdranges mit seiner Sisyphusqual bei weitem vorziehen. Aber der Wille, als blinder Drang, sträubt sich natürlich gegen seine Quiescirung, und aus diesem Sträuben des Willens daher haben Sie es im letzten Grunde zu erklären, wenn die antikosmische Ethik des echten Christenthums und die mit ihr übereinstimmende Schopenhauer'sche so wenig Anklang findet. Mit weit größerm Rechte könnte man also das Nichtanerkennen dieser Ethik den Herren ins Gewissen schieben, als sie die Anpreisung derselben dem Schopenhauer gern ins Gewissen schieben möchten.

Eine rühmliche Ausnahme unter den Zeitgenossen macht durch Anerkennung der Schopenhauer'schen Ethik Fortlage. Dieser sieht in ihr keineswegs wie Fichte „eine tief complicirte ethische Verbildung", sondern bekennt sich selbst aufrichtig zum ascetischen Standpunkt. In seiner Schrift „Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant" kommt er in dem höchst beachtenswerthen, den Eudämonismus als die schadhafte Seite des modernen Socialismus nachweisenden Capitel „Ueber das Verhältniß der Philosophie zum Socialismus" zu dem Schluß: „Nicht eher ist an eine Verbreitung des wahren Socialismus auf Erden zu denken, als bis entweder Herrenhut philosophirt, oder

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung". II. 465.

die Philosophie mit sicherer und energischer Ergreifung des ascetischen Standpunktes der Transscendenz die menschlichen Geschicke in die Hand nimmt." Und schon früher, in seiner Beurtheilung der Schopenhauer'schen Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung"*), hat er die beachtenswerthen Worte gesprochen: „Das ascetische Resultat der Schopenhauer'schen Ethik ist zwar vielleicht dem zeitgemäßen Streben unsers modischen Vernunftfanatismus ein wenig anstößig, hat aber doch auch wieder mit gewissen Heiligthümern, welche anzutasten nicht wol gerathen ist, einen so neuen, engen und fatalen Zusammenhang, daß man hier wol unwillkürlich an den alten Schelling'schen Waidspruch zurückerinnert wird: «Rühre nicht, Bock, denn es brennt!» Schopenhauer bekennt sich öffentlich Pessimist zu sein. Mancher ist geneigt, sich von einem solchen Menschen nichts Gutes zu versehen. Jedoch hat Schopenhauer dafür die Ehre, Genossen seiner Weltansicht zu haben (nach Tacitus' Bericht, „Annal.", XV, 44) an jenen frühen christlichen Märtyrern, welche im J. 65 in den Gärten des Nero theils als lustige Fackeln angezündet, theils auf sonstige Art vom Leben zum Tode gebracht wurden, weil sie haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt. Auch diese also waren Pessimisten. Die Armen wußten vermuthlich noch nicht die an sie geschehene Predigt, daß die Welt im Argen liege, sich so fein auszulegen, wie wir Söhne fortgeschrittener Jahrhunderte dies zu thun gewohnt sind. Aber wenn auch Pessimist, es ist ein guter und ehrlicher Geist, welcher aus Schopenhauer spricht. Wer so schreibt, wie er, der ist nicht gesonnen, weder sich zu belügen, noch Andere. Das radicale Böse ist aber immer nur der Lügengeist." Fortlage sagt alsdann im weitern Verlaufe seiner Beurtheilung der Schopenhauer'schen Ethik, daß uns zwar „zum eigenen Gebrauche in der Regel diejenigen Philosopheme die liebsten sind, welche das Herz in seiner behaglichen Ruhe nicht stören und gegen einen gewissen zum stillen Einverständniß gewordenen optimistischen Schlendrian der Glücklichen und Derer, welche es scheinen wollen, nicht verstoßen. Aber was hilfts? Die Zeit drängt, die Wahrheit pocht an die Pforte, und wo sich Wahrheit

*) „Neue Jenaische Allgemeine Literaturzeitung", 1845, Nr. 146 fg.

meldet, zittert das Herz und redet seine immer etwas unerhörte Sprache. Eine aus Gewissen redende Wahrheit ist wol heute auch dieser Pessimismus Schopenhauer's zu nennen, welcher, wohl zu merken! ebenso wie der Pessimismus jener frühen Märtyrer, nicht ein solcher ist in Beziehung auf die ganze Weltordnung, die nach Schopenhauer im Gegentheil ewige Gerechtigkeit und folglich optimistisch ist, sondern in Beziehung auf diese fleischerne und beinerne Existenz, welcher unsere Modephilosophen mit einer so entzückten Verliebtheit anhängen, daß man glauben sollte, sie seien allesammt erst gestern einer harten Klosterzucht entlaufen und sängen heut zum ersten mal: Laß mich der neuen Freiheit genießen, laß mich ein Kind sein u. s. w." Treffend sagt Fortlage, daß Schopenhauer's Ethik das Gute habe „zu wirken wie nach Schelling der Satan wirkt, nämlich das Unentschiedene zur Entscheidung treibend, und den Leser selbst, dem dies früher noch im Unklaren lag, zum Entschluß und zur entscheidenden Erkenntniß drängend, weß Geistes Kind er sei". Fortlage nennt die ethischen Sätze Schopenhauer's „lauter alte, wohlbekannte und beim größten Theile des Menschengeschlechts immer in Achtung gestandene Sätze, die nur gerade jetzt, wo zufällig die flaue Oberflächlichkeit einer an nicht mehr recht geglaubten Dogmen festhangenden aristokratischen Gesellschaft sich von ihnen zum wenigsten für den gesellschaftlichen Verkehr mehr und mehr entfernt hat, parador klingen, ohne dies an und für sich im mindesten zu sein".

Achtundzwanzigster Brief.

Anerkennung der Schopenhauer'schen Ethik. — Vereinigung der drei größten Wahrheiten der drei größten Denker durch Schopenhauer. — Drei Einwürfe gegen die Schopenhauer'sche Philosophie und ihre Erledigung. — Schluß.

Sie unterschreiben, verehrter Freund, in Ihrem Urtheil über die Schopenhauer'sche Philosophie, den ethischen Theil derselben ebenso aufrichtig wie Fortlage und finden ihn ebenso wenig parador wie dieser. Auch Sie, sagen Sie, seien überzeugt, daß eine radicale Heilung der Uebel der Menschheit nicht vom Staate und den Regierungen zu erwarten sei, sondern lediglich von einer moralischen Erneuerung, einer gänzlichen Sinnesänderung, einer totalen Wiedergeburt. Auch stimmten Sie mit Schopenhauer darin überein, daß im Wollen keine finale Befriedigung, kein Endziel des Strebens zu finden, und daß darum die Seelenverfassung der Heiligen und Weltüberwinder bei weitem beneidenswerther sei, als aller Glanz, aller Reichthum, alle Macht und alle Herrschaft der Welteroberer. Leider aber — Sie sind naiv genug dies einzugestehen — seien Sie selbst noch gar himmelweit von einem Heiligen und Weltüberwinder im Schopenhauer'schen Sinn entfernt. Sie steckten leider noch bis über die Ohren in der Bejahung des Willens zum Leben und hielten es in der Praxis noch immer mit dem bekannten:

> Wer nicht liebt Wein, Weiber und Gesang,
> Der bleibt ein Narr sein Leben lang.

Auch seien Sie für Ehren und Auszeichnungen und noch manche andere eitle Bejahungen des Willens gar nicht unempfindlich.

Darum hätten Sie sich auch durch die Schopenhauer'sche Ethik tief beschämt und gedemüthigt gefühlt. Fortlage hätte ganz Recht, daß die Schopenhauer'sche Ethik uns zur Erkenntniß bringe, weß Geistes Kinder wir seien. Aber Sie trösteten sich über ihren Mangel an guten Werken mit dem Glauben. Der Glaube, sagen Sie, sei es ja auch nach dem Christenthum, der uns selig macht und nicht die Werke. Im Glauben nun seien Sie gegen die Emancipation des Fleisches, doch in den Werken für dieselbe, und Sie müßten sich daher mit dem Apostel Paulus anklagen: „Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen des Guten finde ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich. So ich aber (trösten Sie sich) thue, was Ich nicht will, so thue Ich dasselbige nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnet." (Röm. 7, 18—20.)

Nicht so anerkennend jedoch, als in ethischer Beziehung, sind Sie in logischer Hinsicht gegen Schopenhauer. So sehr bereit Sie auch mit Schopenhauer sind, das sündhafte Dichten und Trachten des Willens zum Leben einzugestehen, so wenig findet doch Ihre Vernunft in Schopenhauer's Sätzen durchgängige Befriedigung; denn Sie wollen Einiges was unlogisch, d. h. den vernünftigen Denkgesetzen nicht gemäß ist, in ihnen gefunden haben und meinen, es sei dies wol auf Rechnung der Genialität Schopenhauer's zu setzen; denn die großen Genies sündigten gewöhnlich etwas gegen die Logik.

Sie geben zwar gern zu, daß Schopenhauer's System die drei größten Wahrheiten der drei größten Philosophen, die vor ihm existirt haben, nämlich des Platon, Spinoza und Kant, in sich vereinige. Von Spinoza habe Schopenhauer das ἓν καὶ πᾶν, die Einheit und Identität des Weltwesens, nur daß er sich hüte, dieses optimistisch Gott zu nennen. Von Platon habe er die Ideen als die bleibenden Objectivationsstufen des einigen und ewigen Wesens. Endlich von Kant habe er, als das in den Ideen und mittels dieser in den zahllosen Individuen zur Erscheinung kommende Wesen oder Ding an sich, den Willen, nur daß Kant dieses noch nicht so bestimmt und entschieden ausgesprochen, Schopenhauer.

Aber Sie fühlen sich dennoch durch das Schopenhauer'sche System nicht befriedigt, weil Sie es, wie Sie sagen, nicht von Widersprüchen und unbegründeten Behauptungen freisprechen können.

Zuerst finden Sie einen Grundwiderspruch darin, daß einerseits der Wille als das ewige unzerstörbare Wesen an sich aller Dinge nachgewiesen und doch zuletzt die Möglichkeit der Selbstaufhebung des Willens und damit das Aufhören der ganzen Welt, also nicht blos ihrer Erscheinung, sondern auch ihrem Wesen nach, ausgesprochen wird. Es sei, sagen Sie, absurd, daß das Ding an sich jemals aufhören könne. Wohl lasse sich annehmen, daß die Welt ihrer Erscheinung nach alle möglichen Phasen und Veränderungen durchlaufe, wie sie ja der Astronomie und Geologie zufolge schon mehre male ihre Gestalt gewechselt hat; aber daß sie einst auch ein mal nicht blos ihre Form verändern, sondern ganz und gar aufhören könne, wenn nämlich der Wille, statt sich wie bisher zu bejahen, im Ganzen und Großen sich verneint, — das sei Ihnen völlig undenkbar; denn: Ex Nihilo Nihil fit et in Nihilum Nihil potest reverti. Sei, sagen Sie, der Wille wirklich das Ding an sich, so sei er auch ewig und unveränderlich, könne folglich nie aufhören, noch auch wesentlich ein anderer werden. Könne er hingegen, wie Schopenhauer behauptet, aufhören, sich negiren, so sei er auch nicht das Ding an sich, sondern nur eine bloße Erscheinungsform des Dinges an sich. Aus diesem Dilemma könnten Sie nun ein mal beim besten Willen nicht heraus, und ich solle Sie daher aus dieser beunruhigenden Klemme befreien. Sollten Sie den Willen als das Ding an sich anerkennen, welcher Anerkennung bei Ihnen nichts im Wege stehe, so müßten Sie dagegen die Verneinung des Willens fahren lassen.

Sie sind, verehrter Freund, nicht der Einzige, der sich durch Schopenhauer in diese Lage gebracht sieht. Auch Fortlage nimmt Anstoß an dem Gedanken der gänzlichen Willensaufhebung, indem er bei Beurtheilung der Schopenhauer'schen Philosophie von dem „philosophisch kaum introducirbaren Begriff einer Vernichtung der Willenssubstanz" spricht*). Ja, ich selbst bin eine Zeit lang durch diesen Widerspruch beunruhigt worden. Aber durch fleißiges Lesen

———

*) …er Philosophie seit Kant", S. 408.

jeder Zeile bei Schopenhauer, so wie durch die mir von Demselben in mündlichem und schriftlichem Verkehr zu Theil gewordenen Erklärungen und Erörterungen habe ich die Ueberzeugung gewonnen, daß der Grundgedanke der Schopenhauer'schen Philosophie an keinem Widerspruch laborirt, wie Fortlage und wie Sie glauben. Denn Schopenhauer erklärt zwar den Willen für das Wesen an sich dieser unserer Erscheinungswelt, aber diese unsere Welt ist ihm nicht die einzig mögliche, alles Sein erschöpfende. Er sagt ausdrücklich: „Auch nach diesem letzten und äußersten Schritt (nämlich der Zurückführung der ganzen Erscheinungswelt auf den Willen) läßt sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, daß er sich als Wille darstellt, oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird." — „Diese Frage", fährt Schopenhauer fort, „ist nie zu beantworten: weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Aber die Möglichkeit dieser Frage zeigt an, daß das Ding an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen, ganz außerhalb aller möglichen Erscheinung, Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben mag, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfaßlich sind, und welche eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wenn sich dieses, wie im vierten Buche dargelegt wird, als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniß, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut, so wäre auch dieses Nichts ein absolutes; statt daß es sich eben dort*) uns ausdrücklich nur als ein relatives ergibt**)."

Sie sehen also, daß Schopenhauer den Willen nur relativ, d. h. nur in Beziehung auf diese unsere, in Raum und Zeit sich ausbreitende und dem Causalnexus unterworfene Erscheinungswelt für das Ding an sich erklärt, daß mithin mit der Aufhebung dieses relativen Wesens der Welt nicht alles Sein überhaupt,

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 71.
**) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 201 fg.

sondern nur diese bestimmte Weise des Daseins, die der Ausdruck der Bejahung des Willens zum Leben ist, aufhört, daß mithin die Verneinung des Willens als des Wesens dieser Welt keinen Widerspruch involvirt, so wenig als es z. B. einen Widerspruch involvirt, den kindlichen Willen als das Wesen des Kindes anzusehen und doch dieses kindliche Wesen nur für ein vorübergehendes zu halten, das mit dem Eintritt ins reifere Alter aufhört. Das Schopenhauer'sche ἓν καὶ πᾶν ist kein fatalistisches, wie die Spinoza'sche Substanz. Schopenhauer gibt es ausdrücklich als den Unterschied seiner Philosophie von dem Pantheismus an, daß bei ihm die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seins ausfüllt, sondern noch Raum bleibt für Das, was sich nun negativ bezeichnen läßt als die Verneinung des Willens zum Leben *). Am Schluß des zweiten Bandes der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung" in der „Epiphilosophie", sagt Schopenhauer: „Die, welche in neuester Zeit sich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptsächlich durch das Schreckbild des Fatalismus davon zurückgescheucht. Unter diesem nämlich ist jede Lehre zu verstehen, welche das Dasein der Welt, nebst der kritischen Lage des Menschengeschlechts in ihr, auf irgend eine absolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es sei Alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensact eines außer ihr befindlichen Wesens abzuleiten; als ob zum voraus gewiß wäre, welches von Beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns besser wäre. Besonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgesetzt, und demgemäß hat jede bisherige Philosophie das Eine oder das Andere vertreten. Ich zuerst bin hiervon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufstellte: der Willensact, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist blos die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn einmal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig, in Folge hiervon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensactes erkennen und demgemäß eventualiter anders wollen."

Nehmen Sie hierzu noch folgende Stelle: „Gewissermaßen ist

---

*) „Die Welt als Wille und V[illegible] [illegible]l. II, 564.

es a priori einzusehen, vulgo versteht es sich von selbst, daß Das, was jetzt das Phänomen der Welt hervorbringt, auch fähig sein müsse, dieses nicht zu thun, mithin in Ruhe zu verbleiben, — oder mit andern Worten, daß es zur gegenwärtigen διαστολή auch eine συστολή geben müsse. Ist nun die Erstere die Erscheinung des Wollens des Lebens, so wird die andere die Erscheinung des Nichtwollens desselben sein. Auch wird diese, im Wesentlichen, dasselbe sein mit dem magnum Sakhephat der Vedalehre (in «Oupnekhat», I, 163) auch mit dem ἐπέκεινα der Neuplatoniker*)."

Aus allem Diesen wird Ihnen der Sinn, in welchem Schopenhauer den Willen das Ding an sich nennt und dennoch von der Möglichkeit seiner Aufhebung spricht, zur Genüge hervorgehen. Der Wille ist nur relativ, d. h. in Beziehung auf seine Erscheinung, das Ding an sich. Dem Wollen steht aber die Möglichkeit des Nichtwollens gegenüber; ja das Nichtwollen kommt im Quietismus der Heiligen thatsächlich zur Erscheinung. Folglich implicirt die Aufhebung des Willens keinen Widerspruch in sich. Ich habe Sie früher wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß die Schopenhauer'sche Philosophie immanent ist, d. h. daß sie nicht über die Erklärung des Was der vorliegenden Erfahrungswelt hinausgeht. Aber hieraus folgt nicht, daß sie das immanente Wesen dieser Welt für das absolute, alle Möglichkeit des Seins erschöpfende hält. „Meine Philosophie", sagt Schopenhauer ausdrücklich, „maßt sich nicht an, das Dasein der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären, vielmehr bleibt sie bei dem Thatsächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie sie Jedem zugänglich sind, stehen, und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen, zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt. Eben deshalb aber läßt sie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das thatsächlich Nachgewiesene so und nicht anders sei, u. s. w. Allein alle solche Fragen oder vielmehr die Antworten darauf sind eigentlich transcendent, d. h. sie lassen sich mittels der Formen und Functionen unsers Intellects nicht denken, gehen in diese nicht ein: er verhält sich zu ihnen wie unsere Sinnlichkeit zu etwaigen Eigenschaften der Körper, für die wir keine

*) „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, §. 161.

Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinandersetzungen, noch fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist sich zu bejahen, wovon die Erscheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erscheinung nicht kennen, entsprungen sei? welches die jenseit aller Erfahrung liegende Fatalität sei, welche ihn in die höchst misliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen, oder aber sein eigenes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des seligen Nichts zu verlassen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu seinem eigenen Verderben allein durch Irrthum bei der Wahl, also durch Schuld der Erkenntniß sich hinlenken, aber der Wille an sich, vor aller Erscheinung, folglich noch ohne Erkenntniß, wie konnte er irre gehen und in das Verderben seines jetzigen Zustandes gerathen? woher überhaupt der große Miston, der diese Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen? oder gar: «Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?» und mehr dergleichen." — „Auf jene Fragen", sagt Schopenhauer, „wäre zunächst zu antworten, daß der Satz vom Grunde, auf dem allein alles Woher und Warum beruht, nur die apriorische Form oder cerebrale Function unsers Intellects ist, folglich nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen an sich der Dinge Anwendung findet. Ueberdies aber läßt sich wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht blos für uns keine Erkenntniß möglich sei, sondern überhaupt keine, also nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältnisse nicht blos relativ, sondern absolut unerforschlich seien; daß nicht nur Niemand sie wisse, sondern daß sie an sich selbst nicht wißbar seien. (Dies entspricht Dem, was Scotus Erigena sagt „De mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit", Buch 2.) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer wesentlichsten, daher stets nothwendigen Form von Subject und Object gehört blos der Erscheinung an, nicht dem Wesen an sich der Dinge. Wo Erkenntniß, mithin Vorstellung ist, da ist auch nur Erscheinung, und wir stehen daselbst schon auf dem Gebiete der Erscheinung: ja, die Erkenntniß überhaupt ist uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt. Das Wesen der Dinge vor oder jenseit der Welt und folglich jenseit des

Willens, steht keinem Forschen offen; weil die Erkenntniß selbst nur Phänomen ist, daher nur in der Welt stattfindet, wie die Welt (als Vorstellung) nur in ihr. Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein erkennendes, kein Intellect, sondern ein erkenntnißloses; die Erkenntniß kommt erst als ein Accidenz, als ein Hülfsmittel der Erscheinung jenes Wesens, hinzu, kann daher es selbst nur nach Maßgabe ihrer eigenen, auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beschaffenheit, mithin sehr unvollkommen in sich aufnehmen. Hieran liegt es, daß vom Dasein, Wesen und Ursprung der Welt ein vollständiges, bis auf den letzten Grund gehendes und jeder Anfoderung genügendes Verständniß unmöglich ist *)."

Hiermit werden Sie, hoffe ich, über Ihr erstes Bedenken beruhigt sein. Was nun Ihr zweites Bedenken betrifft, so sagen Sie: Nach Schopenhauer müßte consequenter Weise Ein Heiliger die ganze Welt aufheben können; denn, da dem Willen nach Schopenhauer metaphysische Einheit und Untheilbarkeit zukomme, weshalb er auch annehme, daß mit der Verneinung des Willens im Menschengeschlecht (durch Enthaltung von der Geschlechtsbefriedigung) auch der Wille in der ganzen übrigen Natur wegfallen würde; so müßte er consequenter Weise auch annehmen, daß Ein Heiliger fähig sei, die ganze Welt vom Wollen zu erlösen. Entweder also sei es nur Schein, daß in den Heiligen wirklich der Wille sich aufhebt, oder es komme dem Willen nicht jene Einheit und Untheilbarkeit zu, die Schopenhauer von ihm prädicirt. Sei Das, was in der Natur als Schwere, Magnetismus, Elektricität u. s. w., überhaupt als blinder Drang, als zweckloses Streben wirkt, ganz dasselbe mit Dem, was im Menschen als Wille zum Leben auf bewußte und zweckmäßige Weise sich äußert, sei ferner die Vielheit der Individuation nur Täuschung, das wahre Wesen an sich hingegen in Allen nur Eines; so müsse die Selbstaufhebung dieses Wesens in Einem zur Folge haben, daß es gleichzeitig in Allen sich aufhebt. Mit dem Eintritt des Nichtwollens in Einem Individuo müßte folglich auch das Nichtwollen in allen übrigen, und mit dem Nichtwollen in der Menschheit überhaupt auch das Nichtwollen in der Natur eintreten.

---

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 634—36.

Folglich müßte, consequenter Weise, Ein Mensch, dem es Ernst darum wäre, fähig sein, das All in Nichts zurückzuführen.

Es ist doch merkwürdig, daß verschiedene Köpfe ganz unabhängig von einander auf denselben Gedanken kommen können. Dieselbe Einwendung habe auch ich Schopenhauern gemacht, ja vor und nach mir noch Andere. Seine Erwiderung bestand in der Berufung auf unsere Unwissenheit darüber, „wie tief im Ding an sich die Wurzeln der Individualität gehen". Die von ihm behauptete Einheit und Identität des Willens sei ja nur eine metaphysische. Die Frage bleibt also ungelöst stehen, wie der Wille, troß seiner Einheit und Untheilbarkeit, dazu komme, in der einen seiner Erscheinungen, in der des Heiligen, sich zu verneinen, und dennoch gleichzeitig in allen andern fortzufahren, sich zu bejahen. Ja, schon die ursprüngliche moralische Verschiedenheit der Charaktere bietet am Ende dieselbe Schwierigkeit dar. Wenn der Wille ursprünglich Einer ist, woher, können Sie fragen, kommt dieser qualitative, eine unausfüllbare Kluft bildende Gegensatz zwischen den Guten und Bösen? Wenn irgend Etwas uns zu der Annahme, daß das Reale ursprünglich ein qualitativ Verschiedenes sei, geneigt machen könnte, so wäre es dieses. Schopenhauer nennt selbst die ursprüngliche Verschiedenheit der Charaktere einen „Abgrund der Betrachtung", indem er sagt: „Wenn wir im Einzelnen und in der Nähe die unglaublich große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen, den Einen so gut und menschenfreundlich, den Andern so boshaft, ja grausam vorfinden, wieder Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falsch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, incorrigibeln Schurken erblicken, da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, daß sie sagen: «es ist die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufs». Diese Lösung ist zwar die älteste, auch die faßlichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen, sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück*)."

Schopenhauer recurrirt, um die ursprüngliche Verschiedenheit der Charaktere zu erklären, auf die Freiheit, die dem Willen als Ding

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 530. Vergl. die Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral", §. 20, vom ethischen Unterschied der Charaktere.

an sich zukommt. „Hier äußert sich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, sofern er das Ding an sich ist, welches aber eben als solches grundlos ist, d. h. kein Warum kennt *).“ Aber eben gegen diese Freiheit ist Ihre dritte Einwendung gerichtet. Sie sagen nämlich: Wir können uns nichts denken, ohne es als ein qualitativ Bestimmtes, ein Was, ein τί, zu denken. Schopenhauer mache dagegen den Willen dadurch, daß er ihn als Das bezeichnet, was die Freiheit hat, sich zu bejahen oder zu verneinen, zu einem völlig Unbestimmten, einer tabula rasa, aus der erst, durch eine völlig grundlose Entscheidung, eine der beiden entgegengesetzten Bestimmtheiten hervorgehe. So wenig aber aus Nichts Etwas werden kann, so wenig könne aus einem an sich völlig Leeren und Unbestimmten etwas Entschiedenes und Bestimmtes herauskommen. Wir seien daher immer genöthigt, ein ursprüngliches Quale anzunehmen, und da dieses Quale seiner Natur gemäß wirken müsse, so sei jene absolute Freiheit und unbeschränkte Allmacht, die Schopenhauer dem Willen als Ding an sich zuschreibt, und derzufolge er den empirischen Charakter eines Menschen als Werk seiner metaphysischen Freiheit betrachtet, völlig undenkbar. Die Philosophie dürfe aber vor allen Dingen Keinem, etwas Undenkbares zu denken, auferlegen. Es habe, sagen Sie, Sie sehr befriedigt, daß Schopenhauer den menschlichen Charakter nicht anders als wie jede andere bestimmte Naturkraft auffasse, ihm daher im Wesentlichen Unveränderlichkeit und seinen Wirkungen oder Actionen gleich strenge Nothwendigkeit, wie den Naturwirkungen, zuschreibe. Diese Gleichsetzung des Menschen mit der ganzen übrigen Natur habe Sie sehr angesprochen. Aber die zuletzt behauptete Freiheit des Willens, derzufolge derselbe an seinen Charakter nicht gebunden sei, sondern diesen auch wieder fahren lassen könne, habe jene Ihre Befriedigung wieder zu Schanden gemacht. Sie seien nun in den Widerspruch versetzt, dem Willen einerseits als einer Naturkraft ursprünglich qualitative Bestimmtheit zuzuschreiben und doch ihn wiederum, wegen der prädicirten Freiheit, als ursprünglich leer und unbestimmt aufzufassen. Schopenhauer leugne zwar das liberum arbitrium indifferentiae in den Handlungen, im operari, weil der Charakter, wie er ein

*) a. a. O.

mal ist, gemäß den ihn jedesmal bestimmenden Motiven wirken müsse; aber im Ganzen, in der Bestimmtheit des Charakters selbst, im *Esse*, lasse er dennoch das liberum arbitrium indifferentiae zu, nehme eine grundlose Entscheidung des Willens an, diesen oder jenen Charakter zu wählen. Schließlich stellen Sie dann die Alternative auf: Entweder ist der Wille von Ewigkeit her ein qualitativ bestimmter; dann kann er aber seine ursprüngliche Qualität nie verlieren noch verändern, oder er ist ursprünglich unbestimmt; dann kann er aber in alle Ewigkeit zu keiner Bestimmtheit kommen, denn es ist kein Grund in ihm zu dieser oder jener Bestimmtheit.

Ich glaube, daß sich diese Ihre dritte und, wie es scheint, für Sie härteste Nuß, durch Folgendes lösen läßt. Zuvörderst haben Sie sich daran zu erinnern, daß alle Aussagen unsers Intellects über Das, was sein kann oder nicht sein kann, nur relative Gültigkeit haben, da der Intellect selbst, wie Schopenhauer oft genug wiederholt, nur Organ eines innerweltlichen Wesens auf einer bestimmten Stufe der Willenserscheinung, zum Behufe seiner Zwecke ist. Es gibt also keine absoluten Wahrheiten, sondern nur relative, d. h. nur für uns, gemäß der Beschaffenheit unsers Intellects, gültige. Wir dürfen uns also nicht anmaßen, das uns Denkbare oder Undenkbare zum Maßstabe des Wesens an sich aller Dinge zu machen, sondern müssen immer und überall eingedenk sein, daß nur wir genöthigt sind, uns die Sache so oder anders zu denken.

Zweitens aber finde ich gar keinen Widerspruch zwischen Ihrer Foderung, jedes Seiende als ein ursprüngliches Quale (ein τί), folglich jede Entscheidung als eine in der Natur dieses Quale begründete zu denken, und zwischen den Schopenhauer'schen Aussagen. Schopenhauer geht nicht aus von einem völlig Leeren und Unbestimmten, um durch eine grundlose Entscheidung aus demselben die Welt zu erklären, da er ja überhaupt keine Kosmogonie liefert, ja sich entschieden gegen alles historische, kosmogonische Philosophiren erklärt; sondern er gelangt zuletzt, in seiner Erklärung des Was, d. i. des Wesens der Welt, — veranlaßt durch die Thatsache der in Einzelnen, nämlich in den Heiligen und deren Weltüberwindung, zur Erscheinung kommenden Freiheit des Willens, — zu dem Resultat, daß das W[illegible] [illegible]lt, der Wille in seiner Bejahung, nicht ein [illegible] unentrinnbares Verhängniß

sein könne, sondern noch eine andere Ordnung der Dinge möglich sein müsse, die uns zwar, weil wir nur die uns bekannte Ordnung der vorliegenden Welt zu denken gewöhnt sind, als ein Nichts erscheine; die aber kein absolutes, sondern nur ein relatives Nichts sei. Also Ihre Foderung, daß jedes Seiende ein τί sein müsse, ist gerettet. Denn auch nach der Verneinung des Willens zum Leben bleibt ein τί übrig, wenngleich ein ganz anderartiges, als das τί dieser Welt. Sodann, was Ihre Beschuldigung betrifft, daß es einen Widerspruch begehen heiße, einerseits (wie Schopenhauer in der Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" thut), das Gesetz der Motivation als ein ausnahmsloses hinzustellen und doch andererseits den Willen in seiner ursprünglichen Entscheidung davon auszunehmen und ihm die Fähigkeit einer grundlosen Entscheidung, sei es zu Bejahung oder Verneinung, zuzuschreiben: so erledigt sich dieser Vorwurf dadurch, daß nach Schopenhauer das Gesetz der Motivation, überhaupt der Satz vom Grunde, nur für alle Erscheinungen von ausnahmsloser Gültigkeit ist, das Ding an sich aber gänzlich davon unberührt bleibt. Uebrigens, wenn Sie näher zusehen, werden Sie finden, daß auch die Verneinung des Willens zum Leben nicht eine durchaus grundlose ist; denn die das principium individuationis durchschauende, das Wesen des Lebens im Ganzen intuitiv auffassende Erkenntniß, oder eigenes schweres Leiden (δεύτερος πλοῦς) ist ja bei Schopenhauer der Grund, aus welchem die Verneinung des Willens zum Leben als Folge entspringt. So wie das Fortfahren in der Bejahung des Willens zum Leben seine guten, oder vielmehr schlechten, weil auf einem Wahn, auf falscher Erkenntniß beruhenden Gründe hat, so hat auch der Eintritt der Verneinung des Willens zum Leben seinen guten Grund, entspringt aus der Durchschauung jenes Wahnes oder aus schmerzlicher Lebenserfahrung.

Schopenhauer hat auch selbst den ihm von Ihnen gemachten Vorwurf des Widerspruchs zwischen dem Gesetz der Motivation und der zuletzt behaupteten Freiheit des Willens vorhergesehen und hat ihm daher von selbst vorgebeugt, indem er gezeigt, daß das Gesetz der Motivation nur für die Bejahung des Willens Gültigkeit hat, die Verneinung des Willens hingegen, als Freiheit vom Wollen, auch die Freiheit von den Motiven des Willens in sich schließe.

Er sagt nämlich am Schluß des vierten Buches der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung":

„Man könnte vielleicht unsere ganze nunmehr beendigte Darstellung Dessen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der frühern Auseinandersetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation ebenso sehr, als jeder andern Gestaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Ursachen, nur Gelegenheitsursachen sind, an denen hier der Charakter sein Wesen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae schlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch dieses hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht*), und weil dabei dennoch die bloße Erscheinung, sofern sie in der Kette der Ursachen ein Glied ist, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erscheinungen enthält, fortdauert, so steht der Wille, der sich durch diese Erscheinung manifestirt, alsdann mit ihr in Widerspruch, indem er verneint, was sie ausspricht. In solchem Fall sind z. B. die Genitalien, als Sichtbarkeit des Geschlechtstriebes, da und gesund; es wird aber dennoch, auch im Innersten, keine Geschlechtsbefriedigung gewollt, und der ganze Leib ist nur sichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die diesem Willen entsprechenden Motive nicht mehr: ja, die Auflösung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens, ist willkommen und erwünscht**). Von diesem realen Widerspruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an sich in die Nothwendigkeit seiner Erscheinung hervorgeht, ist der Widerspruch zwischen unsern Behauptungen der

---

*) Schopenhauer meint hier die Vernei[illegible] Leben, wie sie im Heiligen sich manifestirt.

**) Diese Behauptungen stützt Sch[illegible]en „Lebensbeschreibungen der Heiligen".

Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die Motive nach Maßgabe des Charakters, einerseits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philosophie. Der Schlüssel zur Vereinigung dieser Widersprüche liegt aber darin, daß der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnißweise. So lange nämlich die Erkenntniß keine andere, als die im principio individuationis befangene ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich: wenn aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen an sich der Dinge, als der gleiche Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht, dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Consequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist, aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die angegebene Veränderung der Erkenntniß. Diese seine Aufhebung ist eben Dasjenige, was in der christlichen Kirche, sehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde. — Nothwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade *)."

Hiermit glaube ich, verehrter Freund, alle Ihre Scrupel beseitigt zu haben. Ich empfehle Ihnen nun nochmals fleißiges Studium der sämmtlichen Werke Schopenhauer's an; dann werden Sie finden, wie bei ihm Alles klappt, d. h. wie sich alle Wahrheiten einander gegenseitig zu einer großartigen, harmonischen Einheit ergänzen.

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. I, §. 70.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Druckfehler.

Seite VII Zeile 2 von oben statt „Deutschen" lies „deutschen"
» XX » 5 von unten statt „Philosophie" lies „Entwickelung der deutschen Speculation"
» 2 » 2 v. u. statt „1833" lies „1836"
» 15 » 12 v. o. statt „jeder" lies „jener"
» 16 » 14 v. o. statt „durch dasselbe bezeichnet" lies „durch dasselbe Wort bezeichnet"
» 16 » 3 v. u. statt „verschiedener Schulen" lies „der Philosophen".
» 18 » 9 v. o. statt „Sache" lies „Ursache"
» 42 » 4 v. u. streiche „zu" weg
» 47 » 1 v. u. statt „Cap. 17" lies „Vorrede, S. XVII"
» 92 » 13 v. o. streiche „der" weg
» 111 » 18 v. o. streiche das Komma vor „bestreitet" weg
» 122 » 4 v. u. streiche „als" weg
» 306 » 6 v. u. streiche das Komma vor „Idee" weg und setze es nach „Wille"
» 325 » 19 v. o. statt „ihr" lies „ihnen"
» 341 » 12 v. u. statt „Natue" lies „Natur"

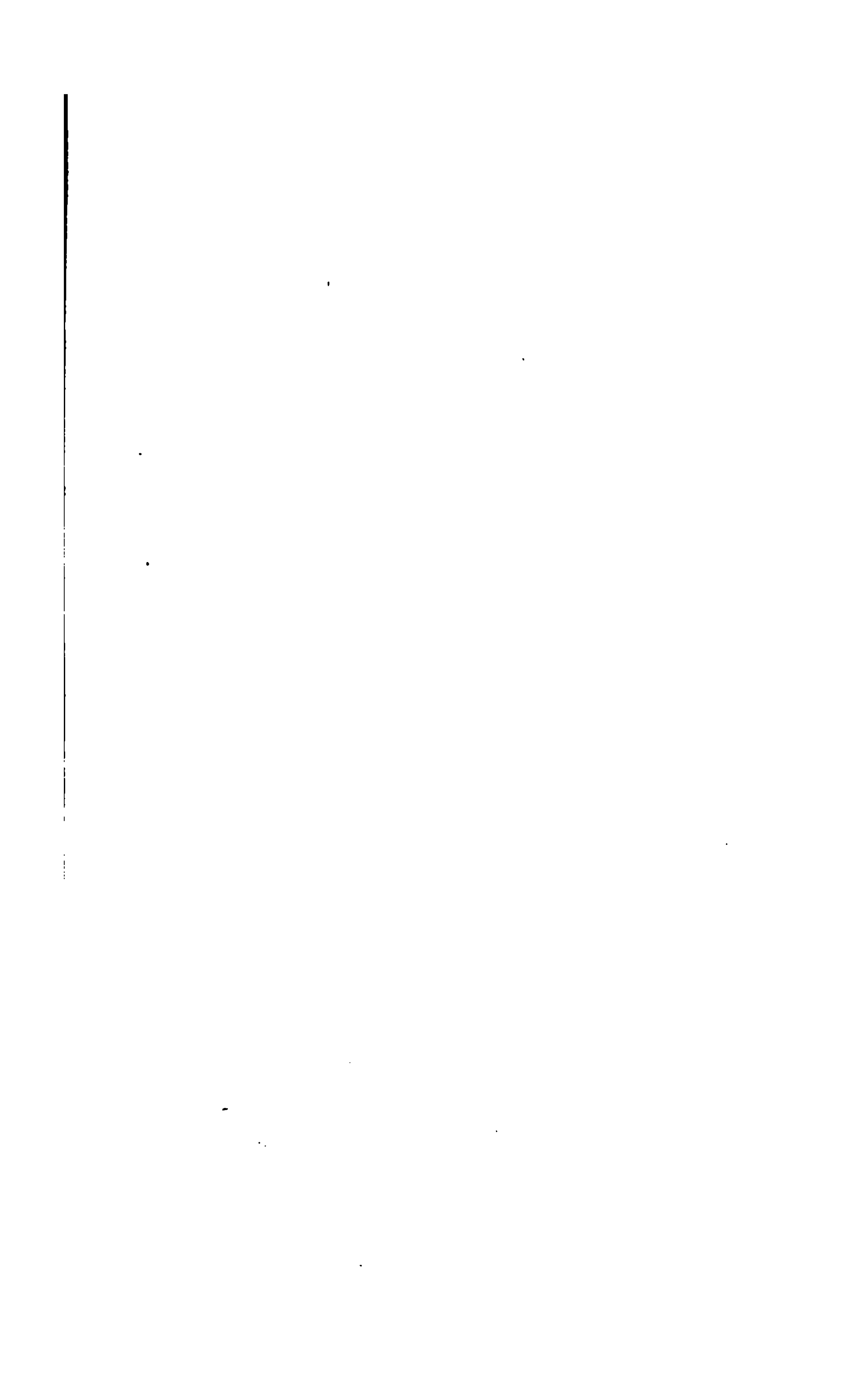


Neue Briefe

über die

Schopenhauer'sche Philosophie.





Neue Briefe

über die

Schopenhauer'sche Philosophie.

Von

Julius Frauenstädt.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1876.

Vorwort.

Durch meine im Jahre 1854 erschienenen „Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie", die hauptsächlich darstellender Art waren, hatte ich dafür gesorgt, daß das größere gebildete Publikum, das damals noch wenig von der Philosophie des Frankfurter Weisen wußte, hinlänglich mit derselben bekannt gemacht werde, und diesen Zweck können sie sich rühmen erreicht zu haben.

Gegenwärtig ist nun zwar die Schopenhauer'sche Philosophie weit und breit bekannt; aber es fehlt noch viel daran, daß sie auch richtig erkannt sei.

Diesem Mangel abzuhelfen, sind die vorliegenden „Neuen Briefe" bestimmt. Sie sind theils erläuternder, theils vertheidigender, theils berichtigender Art. Schwierigen Punkten der Schopenhauer'schen Philosophie gegenüber verhalten sie sich erläuternd, ungerechten gegnerischen Angriffen gegenüber vertheidigend, fehlerhaften Lehren des Systems gegenüber berichtigend.

Was die Berichtigungen betrifft, so hatte ich schon in meiner Einleitung zu der Gesammtausgabe der Schopenhauer'schen Werke (Bd. I der sämmtlichen Werke) gesagt und an einigen Beispielen gezeigt, daß die Correcturen, deren die Schopen-

hauer'sche Philosophie bedürftig ist, meist schon in ihr selbst, in ihren eigenen allseitigen Erwägungen und Ueberlegungen, zu finden sind. Von diesem Gedanken in den vorliegenden Briefen vollen Gebrauch machend, habe ich gezeigt, wie die Reste von Dualismus, die sich noch von Kant her in der Schopenhauer'schen Philosophie finden, überall durch den Monismus ihrer eigenen Grundgedanken sich überwinden lassen. Dadurch glaube ich die Schopenhauer'sche Philosophie in wahrerem Sinne fortgebildet zu haben, als E. von Hartmann durch seine „Philosophie des Unbewußten", die eine Verbesserung der Schopenhauer'schen Lehre sein will, in Wahrheit aber eine Verschlechterung derselben ist.

Ein Theil der in diesen „Neuen Briefen" enthaltenen Erörterungen über Schopenhauer's Idealismus, Materialismus, Pessimismus, sowie über seine Ansichten von der Kunst, von der Geschichte und von der Moral war schon früher vereinzelt und zerstreut in verschiedenen Zeitschriften erschienen. Ich habe diesen Theil hier, als zum richtigen Verständniß und zur gerechten Würdigung der Schopenhauer'schen Philosophie wesentlich beitragend, mit denjenigen Verbesserungen und Ergänzungen aufgenommen, die mir nöthig schienen.

Mögen nun diese „Neuen Briefe" dieselbe gerechte, von Ueber- und Unterschätzung gleich freie Würdigung der Schopenhauer'schen Philosophie beim Leser hervorrufen, deren sie sich selbst beflissen haben. Wenn sie dieses erreichen, dann sind sie nicht vergebens geschrieben.

Berlin, im September 1875.

Julius Frauenstädt.

Inhalts-Verzeichniß.

Fünfter Brief.

Sechster Brief.

Siebenter Brief.

Achter Brief.

Neunter Brief.

Zehnter Brief.

Elfter Brief.

Zwölfter Brief.

Dreizehnter Brief.

Vierzehnter Brief.

Funfzehnter Brief.

Sechszehnter Brief.

Siebzehnter Brief.

Achtzehnter Brief.

Neunzehnter Brief.

Zwanzigster Brief.

Einundzwanzigster Brief.

Zweiundzwanzigster Brief.

Dreiundzwanzigster Brief.

Vierundzwanzigster Brief.

Fünfundzwanzigster Brief.

Sechsundzwanzigster Brief.

Siebenundzwanzigster Brief.

Achtundzwanzigster Brief.

Neunundzwanzigster Brief.

Dreißigster Brief.

Einunddreißigster Brief.

Zweiunddreißigster Brief.

Dreiunddreißigster Brief.

Vierunddreißigster Brief.

Fünfunddreißigster Brief.

Sechsunddreißigster Brief.

Siebenunddreißigster Brief.

Achtunddreißigster Brief.

Neununddreißigster Brief.

Vierzigster Brief.

Einundvierzigster Brief.

Zweiundvierzigster Brief.

Dreiundvierzigster Brief.

Vierundvierzigster Brief.

Fünfundvierzigster Brief.

Sechsundvierzigster Brief.

Erster Brief.

Veranlassung dieser Briefe. — Gegenstand derselben. — Unterschied derselben von den 1854 erschienenen Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie.

Sie wollen, verehrter Freund, aus meinen Schriften entnommen haben, daß ich in manchen, und zwar nicht unbedeutenden Punkten, von der Schopenhauer'schen Philosophie abweiche, also trotz Allem, was ich für Bekanntmachung und Verbreitung derselben gethan, doch keineswegs ein so unbedingter Anhänger derselben bin, als Viele glauben.

Da haben Sie nicht Unrecht. Wenngleich ich nicht in den Ton der vulgären Gegner Schopenhauer's, die sich ein Zerrbild von ihm zurechtmachen und dann wacker auf dieses losschlagen, einstimmen kann, so gehöre ich doch gewissermaßen auch zu seinen Gegnern, ja habe ihm dieses, als ich noch mit ihm, theils mündlich, theils schriftlich verkehrte, nie verhehlt, wofür meine „Memorabilien" hinlängliche Beweise beibringen. (Vergl. Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt. Berlin 1863, Verlag von A. W. Hayn.) Ich habe ihm häufig mit meinen Einwendungen gegen einzelne seiner Philosopheme das Leben recht sauer gemacht, und er war deshalb häufig mit mir unzufrieden; ja schließlich kam es, wovon dieselben „Memorabilien" (S. 711 fg.) Meldung thun, zu einem Conflict zwischen uns, der die Folge hatte, daß wir beiderseits den Briefwechsel einstellten.

Mit dem also, was Sie über meine selbstständige Stellung gegenüber der Schopenhauer'schen Philosophie sagen, hat es seine Richtig-

keit. Wenn Sie nun aber hieran die Bitte knüpfen, Ihnen einmal ausführlich alle die Punkte anzugeben, in denen ich von der Schopenhauer'schen Philosophie abweiche und zugleich die Gründe meiner Abweichung darzulegen; so bin ich zwar um so weniger abgeneigt, Ihnen hierin zu willfahren, als ich schon seit längerer Zeit für mich selbst das Bedürfniß fühle, mir Rechenschaft abzulegen über die Einheits- und Differenzpunkte zwischen mir und Schopenhauer. Aber erwarten Sie nur nicht, daß ich auf alle derartigen Punkte eingehen werde. Denn das würde diesen Briefwechsel über die Maßen anschwellen und uns Beiden mehr Zeit rauben, als uns lieb wäre. Ich werde mich begnügen — und ich bitte Sie, sich auch damit zu begnügen — Ihnen meine Stellung zu den Hauptpunkten der Schopenhauer'schen Philosophie darzulegen. Gelegentlich werden Sie dabei auch meine Stellung zu den Gegnern Schopenhauer's kennen lernen.

Seit meinen ersten Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie*) ist in der philosophischen Literatur Manches vorgegangen, was ich, wenn ich jetzt Rechenschaft über meine Stellung zu jener ablegen soll, nicht unberücksichtigt lassen darf. Hierher gehören nicht bloß die ausdrücklich auf die Schopenhauer'sche Philosophie, sei es im Ganzen, oder auf einzelne Theile derselben, sich beziehenden Schriften; sondern auch neue Systeme, die eine Fortbildung und Verbesserung derselben sein wollen, wie die Hartmann'sche „Philosophie des Unbewußten", oder Systeme, die, wie die Darwin'sche Entwickelungstheorie, Grundlehren der Schopenhauer'schen Philosophie umzustoßen scheinen. Sie werden daher, was Ihnen hoffentlich nicht unangenehm sein wird, auch diese von mir hier berührt finden.

Daß ich jetzt als ein Anderer zur Schopenhauer'schen Philosophie zurückkehre, als der ich 1854 bei der Herausgabe meiner ersten Briefe über dieselbe war, darüber werden Sie sich nicht wundern, da Sie wissen, daß die Zeit auf Keinen ohne Einfluß bleibt und am wenigsten auf den ehrlichen Wahrheitsforscher. Auch lag mir ja bei der Abfassung meiner ersten Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie noch kein so reiches Material vor, als gegenwärtig. Die

* Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1854.

dritte Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" und die zweite Auflage der „Parerga und Paralipomena" war damals noch nicht erschienen, mein Briefwechsel mit Schopenhauer war noch nicht abgeschlossen, ich war noch nicht im Besitz seines umfangreichen handschriftlichen Nachlasses. Meine Kenntniß der Schopenhauer'schen Philosophie konnte daher damals noch keine so vollständige sein, als sie es gegenwärtig ist, und ich konnte damals noch nicht so tief in ihren eigentlichen und wahren Sinn eindringen, als gegenwärtig. Auch war es mir ja damals nur hauptsächlich um eine übersichtliche Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie zu thun; jetzt aber handelt es sich um eine Kritik derselben.

Sollte Ihnen, verehrter Freund, bei der einen oder der andern meiner Auseinandersetzungen noch Manches unklar oder zweifelhaft bleiben, so bitte ich, mir es offen und unumwunden mitzutheilen. Ich werde dann gern bereit sein, Ihre Scrupel zu lösen.

Zweiter Brief.

Allgemeines über die Schwächen großer Philosophen. — Ob Inconsequenzen und Widersprüche ein System werthlos machen. — Richtiges und verkehrtes Verhalten zu Systemen. — Moritz Venetianer als Beispiel des letztern.

Ueber die Schwächen im Denken bei großen Philosophen — und Keiner derselben ist von ihnen frei — hat man ähnlich zu urtheilen, wie über die Schwächen im Handeln bei sonst tugendhaften Charakteren. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. So wenig wir einen tugendhaften Charakter wegen einzelner Sünden für schlecht und gemein halten, so wenig dürfen wir einen großen Geist wegen einzelner Inconsequenzen und Widersprüche für klein und unbedeutend ansehen. Es ist eben keinem Menschen als solchem gegeben, frei von Fehlern und Schwächen zu bleiben.

Hätten dieses die Gegner Schopenhauer's bedacht, so hätten sie nicht so stark die Inconsequenzen und Widersprüche in seinem System betont, und hätten nicht geglaubt, damit die Werthlosigkeit desselben bewiesen zu haben. Gesetzt auch, die von ihnen nachgewiesenen Widersprüche steckten wirklich alle in seinem System, — was jedoch, wie ich Ihnen zeigen werde, bei vielen nicht der Fall ist, — so wäre doch damit nicht die Werthlosigkeit des Systems bewiesen; oder man könnte mit gleichem Recht auch alle andern bedeutenden Systeme für werthlos erklären. Welche Widersprüche sind nicht z. B. bei Spinoza, und jüngst sogar bei Kant nachgewiesen worden!

Die größten Philosophen aller Zeiten haben sich auffallende Widersprüche zu Schulden kommen lassen, und doch enthalten ihre

Systeme wichtige Wahrheiten, durch die das Menschengeschlecht bedeutend gefördert worden ist.

Der Werth eines Systems besteht nach meinem Dafürhalten nicht in seiner formalen Harmonie, sondern in seinem materialen Wahrheitsgehalt. Es ließe sich sehr wohl ein widerspruchsloses System denken, das dennoch werthlos wäre, weil es aus lauter Begriffen und Sätzen bestände, denen keine Realität entspricht, aus puren Hirngespinnsten; während daneben ein anderes mit starken Widersprüchen sich denken läßt, das dennoch großen Werth hat, weil unter den einander widersprechenden Sätzen desselben wenigstens der eine Theil bedeutende Wahrheit enthält. Denn von zwei einander widersprechenden Aussagen kann doch wenigstens die eine wahr sein, während von zwei einander nicht widersprechenden alle beide falsch sein können. Wie manches dogmatische System giebt es nicht, daß trotz seiner innern Consequenz und Widerspruchslosigkeit doch nur ein Luftschloß ist, während es andererseits an innerlichen Widersprüchen leidende Systeme giebt, die, als im realen Boden wurzelnd, tiefe Wahrheit enthalten.

Weit verhängnißvoller, als innerer Widerspruch, ist für die Systeme ihr Widerspruch gegen die Erfahrung, gegen die Thatsachen. Nicht diejenigen Systeme sind die eigentlich werthlosen und in Vergessenheit fallenden, die blos innerlich, in der Zusammenstellung ihrer verschiedenen Sätze fehlen und sich Widersprüche zu Schulden kommen lassen, sondern diejenigen, deren Sätze mit der Erfahrung unvereinbar sind, von den Thatsachen Lügen gestraft werden.

Sieht man nun das Schopenhauer'sche System von diesem Gesichtspunkte aus an, so wird man finden, daß es trotz aller Widersprüche, die sich in ihm nachweisen lassen, doch werthvoller ist, als alle jene a priori construirenden künstlichen Systeme, die zwar innerlich widerspruchslos sein mögen, die aber desto stärker und greller mit den Thatsachen in Widerspruch stehen.

Der tiefe und nachhaltige Eindruck, den die Schopenhauer'sche Philosophie auf jeden Unbefangenen macht, läßt sich gar nicht anders erklären, als aus ihrem bedeutenden Wahrheitsgehalt. Man fühlt bei der Lektüre der Schopenhauer'schen Werke, daß hier nicht Hirngespinnste vorliegen, sondern die Natur der Dinge, in Begriffen abgespiegelt.

Statt allerlei Widersprüche in Schopenhauer's System aufzu-

stöbern, hätten sich die Gegner desselben ein größeres Verdienst erworben, wenn sie die in ihm enthaltene Wahrheit ermittelt und mittelst dieser seinen Irrthum widerlegt, es also aus und durch sich selbst verbessert hätten. Denn nicht von Außen, sondern nur von Innen heraus, durch sich selbst, kann ein System gründlich gereinigt und verbessert werden, indem man die Consequenzen aus seinen Grundwahrheiten zieht und alles mit denselben nicht in Einklang Stehende entfernt.

Ganz verkehrt ist das Verhalten zu einem System, wenn man, den wesentlichen Charakter desselben verkennend, unwesentliche und entstellende Züge, die sich demselben von Außen her angesetzt haben, für sein Wesen ausgiebt und nun, indem man auf sie losschlägt, meint, das System geschlagen zu haben. Dieses Fehlers hat sich Moritz Venetianer schuldig gemacht.

Es geht ja den Philosophen, wie andern Menschenkindern auch; es gelingt ihnen nicht immer, das Wahre und Große, das sie beabsichtigen, rein und frei von allen fremdartigen Beimischungen zur Ausführung zu bringen. Es setzen sich den neuen Gedanken selbst der größten Geister häufig noch alte, überlieferte Irrthümer an, die zu den neuen Wahrheiten nicht passen.

So will ich denn auch nicht in Abrede stellen, daß, so sehr durch Das, was Schopenhauer über die Aufgabe und Methode der Philosophie lehrt, ein Fortschritt über die bisherigen Auffassungen hinaus gemacht ist, er doch selbst mitunter noch in die alte Methode, aus abstracten Begriffen statt aus der Anschauung und Erfahrung heraus zu philosophiren, zurückgefallen ist. So ist z. B. bei Schopenhauer neben seiner erfahrungsmäßigen, auf Physiologie des Gehirns und der Sinnesorgane gegründeten Auffassung der Vorstellung ein Räsonnement über die Vorstellung anzutreffen, das lediglich aus den sich auf einander beziehenden Begriffen des Subjects und Objects herausgesponnen ist; woher es kommt, daß, obgleich er die Vorstellung des Objects als Product der Thätigkeit des Subjects auf Anlaß der Sinnesreize darstellt, indem er zeigt, wie der Verstand mittelst Anwendung des Causalitätsgesetzes aus den Sinnesreizen die äußere Ursache derselben als Gegenstand (Object) construirt, — daß er, sage ich, dennoch auch anderwärts wieder von dem Object spricht, als wäre

es sofort mit dem Subject gegeben und nicht erst durch die Verstandesthätigkeit des Subjects erschlossen. (Vergl. meine Vorrede zur 3. Aufl. der „Vierfachen Wurzel“.)

Will man nun dieses Räsonniren aus abstracten Begriffen heraus Scholasticismus oder, deutsch zu reden, „Schulfuchserei“ nennen; so ist freilich auch bei Schopenhauer mitunter noch Scholasticismus anzutreffen. Aber welcher Unverstand gehört nicht dazu, Schopenhauer wegen dieses gar nicht seine Eigenthümlichkeit bildenden, sondern ihm fremdartigen, von Außen angehefteten Zuges zum Scholastiker zu stempeln, wie Moritz Venetianer in seiner Schrift: „Schopenhauer als Scholastiker. Eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit Rücksicht auf die gesammte Kantische Neoscholastik“ (Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1873) thut. Es ist, wie wenn man die eigenthümliche Physiognomie eines Menschen nach einer aus äußerer Einwirkung entstandenen, zufälligen Schmarre beurtheilen wollte. Für das Wesen, die Essenz eines Philosophen wird ein verständiger Kritiker nicht diejenigen Züge seines Systems ansehen, die dem Geist desselben fremd, von Vorgängern aufgenommen oder angenommen sind, sondern diejenigen, die aus seinem eigenthümlichen, sich specifisch von den Vorgängern unterscheidenden Geiste hervorgegangen und ihm adäquat sind.

Ist etwa ein Dichter, weil in seinen Gedichten Shakespeare'sche Kraftausdrücke vorkommen, schon ein Shakespeare? Nun, ebenso wenig ist ein Philosoph darum, weil in seinem System scholastische Formeln und Spitzfindigkeiten vorkommen, schon ein Scholastiker.

Das Spaßhafteste aber bei der Sache ist, daß derselbe Venetianer, der Schopenhauer zum Scholastiker und Kant zum Erzscholastiker stempelt, weil letzterer der Vater dieser ganzen modernen Richtung sei, den Verfasser der „Philosophie des Unbewußten“, Ed. v. Hartmann, von dem Vorwurf des Scholasticismus freispricht, ja ihn der ganzen neoscholastischen Richtung der Philosophie seit Kant wie einen Erlöser, einen Heiland gegenüberstellt, während doch der Verfasser der „Philosophie des Unbewußten“ in seiner „Metaphysik des Unbewußten“, die auf die neoschelling'sche Potenzenlehre zurückgeht, der tollste Scholastiker ist, den es geben kann.

Venetianer's Antipathie gegen Schopenhauer, die ihn verhindert

hat, ihm gerecht zu werden, ist durch Schopenhauer's Angriffe auf das Judenthum verursacht. Nun mag zwar Schopenhauer allerdings in seinen Urtheilen über das Judenthum mitunter zu weit gegangen sein und mag dabei sich selbst durch Antipathie haben bestimmen lassen. Aber in Einem wird man doch versucht, ihm Recht zu geben, — und die freche Art, wie Moritz Venetianer von unsern größten Geistern, von einem Kant und Schopenhauer spricht, denen er „ungeschlachtes scholastisches Treiben, Kauderwelsch, Wischiwaschi" u. s. w. vorwirft, bestätigt es, nämlich — daß unter den dem Nationalcharakter der Juden anhängenden Fehlern „eine wundersame Abwesenheit alles Dessen, was das Wort verecundia ausdrückt, der hervorstechendste" sei. (Parerga, II, 280.)

So entblößt von aller verecundia, wie Venetianer in seinem erwähnten Buche auftritt, kann eben nur ein von seinem Nationalcharakter noch nicht durch Bildung frei gewordener Jude auftreten. Dabei gereichen den Schmähungen dieses Juden nicht einmal eigene große Leistungen, die er den geschmähten Geistern gegenüberzustellen hätte, zur Entschuldigung; während doch Schopenhauer, wenn er von Fichte, Schelling und Hegel geringschätzig sprach, doch ihnen gegenüber etwas Besseres, Bedeutenderes aufzuweisen hatte. Venetianer's „Allgeist. Grundzüge des Panpsychismus im Anschluß an die Philosophie des Unbewußten" (Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1874), — diese, die Philosophie des Unbewußten nur unter andern Namen wiedergebende und vertheidigende, meist polemische Schrift, ist doch wahrlich nicht dazu angethan, dem Verfasser das Recht zu geben, Kant und Schopenhauer in der Weise zu schmähen, wie er gethan.

Dritter Brief.

Schopenhauer's Begriff der Philosophie. — Methode seiner Philosophie. — Zwei Voraussetzungen, die seinem Begriff und seiner Methode der Philosophie zum Grunde liegen.

Dichter pflegen sich bei ihrem Schaffen nicht nach den Regeln der Poëtik zu richten, sondern umgekehrt, ihre Poëtik richtet sich nach ihrem Schaffen, ist nur aus ihrer Art zu produciren abstrahirt. Die Dramaturgie eines Schauspieldichters z. B. ist in der Regel nur der abstracte Begriff seiner eigenen Dramen.

Aehnlich nun pflegen Philosophen in ihren Systemen sich nicht nach dem Begriff der Philosophie zu richten; sondern ihr Begriff der Philosophie richtet sich nach ihrem System, ist nur aus ihrer Art zu philosophiren abstrahirt.

Dieses Abstrahiren der Theorie aus der eigenen Praxis schadet aber auch gar nichts, wenn die Praxis selbst nur auf dem richtigen Wege ist, wenn die Art zu dichten eines Dichters und die Art zu philosophiren eines Philosophen dem eigentlichen Zweck des Dichtens und Philosophirens entspricht. Die aus dieser Praxis abgezogene Theorie kann dann keine irrige sein.

Bei Schopenhauer nun ist die Begriffsbestimmung der Philosophie ebenfalls aus seiner eigenen Art zu philosophiren abstrahirt. Aber da diese seine eigene Art zu philosophiren im Ganzen eine richtige, zweckentsprechende ist, so kann man nicht sagen, daß seine Begriffsbestimmung der Philosophie eine falsche sei. Schopenhauer philosophirt aus der Anschauung heraus, und demgemäß verlangt

er auch, daß den philosophischen Begriffen überall ein Anschauliches zum Grunde liege.

Schopenhauer spinnt nicht Begriffe aus Begriffen, wie die Fichte-Schelling-Hegel'sche Speculation, sondern schöpft seine Begriffe aus der Allen vorliegenden anschaulichen Erfahrungswelt, der äußeren und der inneren. Darum ist er ein Feind alles bloßen Vernünftelns. Er führt selbst Beispiele an, zu welchen Abwegen und Verirrungen die Algebra mit bloßen Begriffen, die durch keine Anschauung controlirt werden, führe, und findet an der Philosophie seit Plato und Aristoteles, besonders aber seit der Scholastik hauptsächlich den fortgesetzten Mißbrauch allgemeiner Begriffe wie Substanz, Ursache, Grund, u. s. w. zu rügen. Solche weite Begriffe würden allmählich fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin- und hergeworfen, wodurch das Philosophiren zu einem bloßen Combiniren, zu einer Art Rechnerei ausarte. Ja, zuletzt entstehe hieraus ein bloßer Wortkram, wofür das scheußlichste Beispiel die Hegelei liefere.

Diesem fortgesetzten Mißbrauch weiter, allgemeiner Begriffe gegenüber hebt Schopenhauer das Verdienst Locke's hervor, der auf Untersuchung des Ursprungs der Begriffe drang, welche Bahn dann Kant weiter verfolgte. Schopenhauer selbst hat in seiner Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813) die vier verschiedenen Verhältnisse nachgewiesen, die unter dem Begriff des Grundes gedacht werden, und ist damit dem Begriff des Grundes selbst auf den Grund gegangen. Er hat gezeigt, daß es so wenig einen Grund überhaupt giebt, wie einen Triangel überhaupt. Wie jeder Triangel entweder recht- oder spitz- oder stumpf-winklig ist, so müsse auch jeder Grund entweder Grund des Werdens, oder Grund des Erkennens, oder Grund des Seins, oder Grund des Handelns sein. Und eben so hat er es mit dem Begriff der Nothwendigkeit gehalten. Da Nothwendigkeit nur der Folge zukommt, wenn der Grund gegeben ist, so giebt es gemäß dem vierfachen Grund eine vierfache Nothwendigkeit: 1) physische (nach dem Werdensgrund); 2) logische (nach dem Erkenntnißgrund); 3) mathematische (nach dem Seinsgrund); 4) moralische (nach dem Handelnsgrund).

Mit diesen Nachweisungen hat sich Schopenhauer das Verdienst erworben, dem abstracten Gerede über Begriffe wie Grund und Nothwendigkeit u. s. w. ein Ende zu machen. Er hat mit Recht an jeden Philosophen, der in seinen Speculationen von einem Grunde, oder von Nothwendigkeit spricht, die Forderung gestellt, daß er bestimme, welche Art von Grund, oder von Nothwendigkeit er meine.

Wie über den Begriff des Grundes und der Nothwendigkeit, so hat Schopenhauer auch über den Begriff der Freiheit kein abstractes Gerede geführt, wie andere Philosophen, sondern hat die verschiedenen Arten der Freiheit nachgewiesen, die verschiedenen Verhältnisse, in denen von Freiheit die Rede ist. Es giebt nämlich eine dreifache Freiheit: 1) die physische; 2) die intellectuelle; 3) die moralische. Schopenhauer zeigt das Gemeinsame in diesen verschiedenen Arten, zeigt aber auch andererseits innerhalb des Identischen derselben wieder den Unterschied.

Durch diese seine Methode, im Unterschiedenen das wesentlich Gemeinsame, das Identische, und wiederum im Identischen den Unterschied der Arten, in denen es vorkommt, nachzuweisen, hat Schopenhauer Licht und Klarheit in die Begriffe gebracht. Man weiß bei ihm überall, woran man ist. Wenn er von Grund, von Nothwendigkeit, von Freiheit, von Erkenntniß, von Wahrheit u. s. w. spricht, so hat man kein vages, hohles, in bloßen Wortkram ausartendes Gerede, bei dem Einem Hören und Sehen vergeht, wie bei so vielen Andern, vor sich, sondern man hat bestimmte, gegebene reale Verhältnisse, die durch jene Begriffe bezeichnet werden, vor sich und erfährt, was das Gemeinsame, das wesentlich Identische in ihnen ist, erfährt aber auch, wodurch sich die Arten derselben unterscheiden. So, um nur noch ein Beispiel anzuführen, ergeht sich Schopenhauer nicht, wie so manche andere neuere und neueste Philosophen, in hochtrabenden und ebenso unverständlichen, als überschwänglichen Redensarten über das Wahre, Schöne und Gute, sondern geht diesen Begriffen auf den Grund, zeigt die verschiedenen Arten dessen, was unter jenen allgemeinen Begriffen gedacht wird, weist das Identische in ihnen nach und innerhalb des Identischen wiederum den Unterschied. (Vergl. in meinem Schopenhauer-Lexikon die Artikel, Grund, Nothwendigkeit, Freiheit, Wahrheit u. s. w.)

In Uebereinstimmung hiermit hat Schopenhauer die Regel zur Methode alles Philosophirens, ja alles Wissens überhaupt, aufgestellt, daß man ebenso dem Gesetze der Homogeneität, als dem der Specification Genüge leiste, d. h. im Unterschiedenen das Homogene, Identische der Gattung, zu der es gehört, und ebenso wiederum in dieser den specifischen Unterschied der Arten, in die sie auseinandergeht, nachweise. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Methode.)

Man mag an seinen Eintheilungen Manches auszusetzen haben; aber seine Methode ist jedenfalls die richtige, ächt wissenschaftliche, ist wissenschaftlicher, als die Methode der die Welt a priori nach einem vorausbestimmten Schema construirenden Philosophen, etwa nach dem Hegel'schen Schema des Ansich-, Anders- und Fürsichseins, oder einem sonstigen, drei- oder viergliederigen Schema. Dieses Unterbringen aller Dinge des Himmels und der Erden unter ein a priori aufgestelltes Schema thut den Dingen Gewalt an, zwängt sie in ein Prokrustesbett und fälscht sie, während die Schopenhauer'sche Methode die Dinge selbst zu Worte kommen läßt, ihre eigene natürliche Gliederung und Bewegung darstellt. Denn Schopenhauer hatte richtig erkannt: allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff sein, in welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt, jedoch nicht die Quelle, aus der sie dieselbe schöpft: terminus ad quem, nicht a quo. Die Philosophie soll nicht sein eine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffen. Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur wie der Marmor das Material des Bildhauers ist; sie soll nicht aus ihnen, sondern in sie arbeiten, um sichere Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen als dem Gegebenen ausgehen.

Wahre Philosophie läßt sich nach Schopenhauer nicht herausspinnen aus bloßen, abstracten Begriffen, sondern muß gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere, als äußere. Auch nicht durch Combinationsversuche mit Begriffen in der Weise Fichte's, Schelling's, Hegel's wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden. Wenn alle Lehren einer Philosophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind, so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen, da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er schon selbst aussagt: zudem

hängt dann Alles von der Richtigkeit eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon, unter Philosophie: Methode der Philosophie).

Ich glaube, daß sich gegen diese aus Schopenhauer's eigener Art zu philosophiren abgezogenen Bestimmungen über die Methode der Philosophie nichts Gegründetes wird einwenden lassen. Fraglicher hingegen könnte scheinen, ob Das richtig ist, was Schopenhauer über den Gegenstand der Philosophie lehrt. Schopenhauer stimmt zwar mit andern Philosophen darin überein, daß der Gegenstand der Philosophie die Welt sei und nennt die Philosophie darum, im Gegensatz zur Theologie, Weltweisheit; aber er weicht von andern Philosophen darin ab, daß er nicht das Woher und Wozu der Welt (nicht ihre causa efficiens und causa finalis), sondern lediglich ihr Was, d. h. ihr Wesen an sich, ihre Essenz zum Gegenstande der Philosophie macht. Die Philosophie soll nach Schopenhauer eine Aussage in abstracto vom Wesen der gesammten Welt und ihrer Gliederung sein, eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstracten Begriffen. Jeder ist nach ihm noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt, der vermeint, das Wesen derselben historisch fassen zu können; welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordensein oder Werdenwerden sich vorfindet. Solches historische Philosophiren liefere in den meisten Fällen eine Kosmogonie. Es leide an dem Fehler, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich zu nehmen, und daher bei der Erscheinung stehen zu bleiben. Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt, sei gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht nach Grund und Folge betrachtet; sondern umgekehrt Das, was nach Aussonderung dieser ganzen Betrachtungsweise übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt zum Gegenstande hat.

Demgemäß verlangt Schopenhauer von der Philosophie, daß sie *immanent* bleibe, d. h. nicht *transscendent* werde, sich nicht zu überweltlichen Dingen versteige, sondern sich darauf beschränke, die gegebene Welt von Grund aus zu verstehen. Die Philosophie sei nur darum so lange vergeblich versucht worden, weil man das *Warum*, das Ferne suchte, statt das *Was*, das überall Nahe zu ergreifen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon, unter *Philosophie*: Aufgabe der Philosophie.)

An diesen Bestimmungen zeigt sich, daß der *Begriff* der Philosophie, den ein System aufstellt, nicht unabhängig von den eigenen Voraussetzungen dieses Systems ist, und daß man ihn daher nur dann annehmen kann, wenn man die ihm zu Grunde liegenden Voraussetzungen annimmt.

Dem Schopenhauer'schen Begriff der Philosophie als Wissenschaft des *Was*, nicht des *Woher* und *Wozu* der Welt, liegen mehrere Voraussetzungen seines Systems zum Grunde. Erstens die, daß der Satz vom Grund, demzufolge wir überhaupt nach dem Woher und Wozu fragen, sich nur auf *Erscheinungen* bezieht, nicht auf das *Wesen an sich* der Dinge. Da der Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten *apriorisch* ist, also in unserm Intellect wurzelt; so darf er nach Schopenhauer nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, angewendet werden. Denn eine solche, vermöge apriorischer Formen sich darstellende Welt ist eben deshalb bloße *Erscheinung*; was daher nur in Folge eben dieser Formen von ihr gilt, findet keine Anwendung auf sie selbst, d. h. auf das in ihr sich darstellende *Ding an sich*. Daher kann man nicht sagen: „Die Welt und alle Dinge in ihr existiren vermöge eines Andern"; welcher Satz der kosmologische Beweis des Daseins Gottes ist. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon, unter *Grund*: Gebiet der Gültigkeit des Satzes vom Grunde.) Der Begriff der *Kausalität* ist von den Philosophen, zum Vortheil ihrer dogmatischen Absichten, meist viel zu *weit* gefaßt worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darin liegt, z. B. der Satz: „Alles, was *ist*, hat seine Ursache"; während der allein richtige Ausdruck für das Gesetz der Kausalität dieser ist: jede *Veränderung* hat ihre *Ursache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen*. Wenn etwas *geschieht*, d. h. ein neuer Zustand eintritt, d. h. etwas sich *verändert*; so muß gleich vorher sich etwas Anderes *verändert*

haben; vor diesem wieder etwas Anderes, und so aufwärts in's Unendliche; denn eine erste Ursache ist so unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Grenze des Raums. Mehr, als das Angegebene besagt das Gesetz der Kausalität nicht; also treten seine Ansprüche erst bei Veränderungen ein. So lange sich nichts verändert, ist nach keiner Ursache zu fragen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Grund: Satz vom Grunde des Werdens.)

Nehmen Sie hierzu noch, was Schopenhauer vom Entstehen und Vergehen lehrt, daß es nämlich nicht an die Wurzel der Dinge greife, sondern nur ein oberflächliches Phänomen sei, von welchem das eigentliche, sich unserm Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen wird; daß das Entstehen und Vergehen keine absolute Realität habe, also dem in der Erscheinung sich darstellenden Wesen an sich nicht zukommen könne, und hieraus sich der wahre Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten, daß es gar kein Entstehen und Vergehen giebt, sich ergebe (vergl. Schopenhauer-Lexikon: Entstehen und Vergehen); so haben Sie hier die Grundvoraussetzung, die Schopenhauer bestimmt, die Frage nach der Ursache der Welt zu verwerfen und die Philosophie auf die bloße Erforschung des Was der Welt zu beschränken. Die Frage nach der Ursache der Welt wäre nur dann berechtigt, wenn bewiesen wäre, daß das Dasein der Welt überhaupt entstanden sei. So lange dies nicht bewiesen ist, und es wird sich schwerlich beweisen lassen, wird wohl Schopenhauer Recht behalten, daß die Philosphie nicht nach dem Woher der Welt zu fragen habe. Hat sie aber nicht nach dem Woher der Welt zu fragen, so hat sie eo ipso auch nicht nach dem Wozu derselben zu fragen; denn das Wozu ist nur eine Art des Woher. Wenn wir nach dem Wozu einer Sache fragen, so fragen wir nach ihrer Zweckursache, also doch wieder nach einer Ursache, wenngleich nach einer andern Art von Ursache, als die causa efficiens ist. Um zu der Frage nach dem Wozu der Welt berechtigt zu sein, müßten wir beweisen, daß ein ihr Dasein beabsichtigender Zweck, zu dessen Realisirung sie aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen worden, die Ursache ihres Entstehens war, was wiederum sich schwerlich beweisen lassen wird.

Kurz, um Schopenhauer's Ausschließung der Fragen nach dem

Woher und Wozu der Welt aus der Philosophie zu widerlegen, müßte man die Lehre seines Systems, daß der Satz vom Grunde im Allgemeinen sich nur auf Erscheinungen, und das Kausalitätsgesetz im Besondern sich nur auf Veränderungen beziehe und nur im Gebiete dieser Gültigkeit habe, die Philosophie aber es nicht mit bloßen Erscheinungen und Veränderungen, sondern mit dem ewigen, unveränderlichen Wesen der Dinge zu thun habe, widerlegen.

Ich gehe nun zu einer zweiten Voraussetzung über, die der Schopenhauer'schen Beschränkung der Philosophie auf die Erforschung des Was der Welt zum Grunde liegt. Es ist diese, daß das Was, d. h. das Wesen der Welt, in ihrer Erscheinung gegenwärtig, in ihr anzutreffen, ihr immanent, also nicht jenseits derselben zu suchen, sondern in ihr zu ergreifen sei, daß aber auch der menschliche Intellect fähig sei, in der Erscheinung das Wesen zu ergreifen, oder die Erscheinung aus dem Wesen, dessen Erscheinung sie ist, zu begreifen, welcher Annahme wieder die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß Wesen und Erscheinung sich decken, daß die letztere dem erstern entspricht; denn sonst würde ja aus ihr das Wesen nicht zu erkennen sein. Schopenhauer's Begriff von der Philosophie als der Wissenschaft des Was der Welt kann also schon zum Beweise dafür dienen, daß sein System, als den Dualismus zwischen Wesen an sich (Ding an sich) und Erscheinung aufhebend, kein absolut idealistisches, die Erscheinung für bloßen subjectiven Schein erklärendes ist, sondern ein realistisches, die Erscheinung als „Objectivation", d. h. reale Verwirklichung des Wesens an sich betrachtendes.

Ich komme später auf die Bedeutung der Erscheinung bei Schopenhauer ausführlicher zu sprechen. Hier wollte ich Ihnen nur zeigen, welche Voraussetzungen in der Schopenhauer'schen Begriffsbestimmung der Philosophie liegen, nämlich erstens die Voraussetzung, daß die Welt unentstanden sei, und zweitens die Voraussetzung, daß ihr Wesen an sich in der Erscheinung gegenwärtig und aus ihr erkennbar sei.

Ob aber Schopenhauer seinem Begriff der Philosophie und den in ihm liegenden Voraussetzungen überall in den Ausführungen seines Systems treu geblieben, das ist freilich eine andere Frage, über die ich mich ein andermal auslassen werde.

Vierter Brief.

Schopenhauer's dualistischer Gegensatz zwischen Physik und Metaphysik. — Berichtigung desselben aus seinem Monismus heraus. — Bestimmung des wahren Verhältnisses der Philosophie zu den Wissenschaften.

Sie finden, verehrter Freund, daß der Gegensatz, den Schopenhauer zwischen der Metaphysik und der Physik, überhaupt der Gegensatz, den er zwischen der Philosophie und den Wissenschaften macht, mit seiner Lehre von der Immanenz des Wesens in der Erscheinung und der Erkennbarkeit des Wesens aus der Erscheinung nicht zusammenstimmt. Das Wesen der Welt sei nach Schopenhauer aus ihrer Erscheinung zu entziffern, die Physik im weitesten Sinne, d. h. die Naturwissenschaft, lehre uns doch nun aber die Erscheinung und ihren Zusammenhang immer genauer, immer richtiger, immer vollständiger kennen; wie dürfe da Schopenhauer einen solchen Gegensatz zwischen Physik und Metaphysik machen, daß er behauptet: „Die Höhe, zu welcher in unsern Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum ersten Mal erreicht. Allein, wie große Fortschritte auch die Physik (im weitesten Sinne der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein; so wenig, wie eine Fläche, durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Erkenntniß der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden. Und wenn sogar die

gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme, so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert sein. Ja, wenn selbst Einer alle Planeten sämmtlicher Fixsterne durchwanderte; so hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphysik gethan." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 197.)

Dieser Dualismus zwischen Physik und Metaphysik, sagen Sie, stimmt nicht zu der von Schopenhauer gelehrten Einheit von Wesen und Erscheinung und Erkennbarkeit des Wesens aus der Erscheinung. Dieser entsprechend müßte Schopenhauer vielmehr den Fortschritten in der Physik das größte Gewicht für die Fortschritte in der Metaphysik beilegen, statt zu sagen, daß mit allen Fortschritten in der Physik noch nicht der kleinste Schritt in der Metaphysik gemacht sei.

Ich kann nun allerdings nicht bestreiten, daß das von Schopenhauer in der angeführten Stelle behauptete Unberührtbleiben der Metaphysik von allen Fortschritten der Physik stark dualistisch klingt, und daß auch mir aus dem Verhältniß, in welches Schopenhauer das Wesen der Welt zu ihrer Erscheinung setzt, d. h. aus der Immanenz desselben in dieser zu folgen scheint, daß mit der fortschreitenden Erkenntniß der Erscheinung durch die Physik auch die Erkenntniß des Wesens in der Metaphysik fortschreiten müsse. Schopenhauer hat dieses sogar selbst und zwar an derselben Stelle („Welt als Wille und Vorstellung", II, 197 fg.) zugegeben. Schopenhauer gesteht nämlich zu, daß „die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt"; deshalb solle sich auch Keiner an die Metaphysik wagen, „ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben". Ist damit nicht den Fortschritten in der Physik das Gewicht wieder zurückgegeben, das ihnen vorher genommen worden war, und ist nicht Schopenhauer's eigene, auf die Naturwissenschaft sich stützende, aus der Astronomie, Geologie, Chemie, Botanik, Zoologie die empirischen Belege für die Wahrheit ihrer Lehren hernehmende Metaphysik der schlagendste Beweis von dem wichtigen Einfluß der Physik

auf die Metaphysik? Zeigt nicht das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" und die Schrift „Ueber den Willen in der Natur" überall die Spuren des mächtigen Einflusses, den die naturwissenschaftliche Erkenntniß von der Erscheinung auf die Erkenntniß ihres Wesens bei Schopenhauer gehabt hat?

Wenn Schopenhauer dabei dennoch die Physik der Metaphysik dualistisch entgegensetzte, so kam dies nur daher, daß er überhaupt die Wissenschaften in ein dualistisches Verhältniß zur Philosophie setzte, und dieses kam wieder von seiner dualistischen Entgegensetzung der Erscheinung gegen das Ding an sich, die freilich zu seinem sonstigen Monismus nicht stimmt. Die Wissenschaften haben es nach Schopenhauer nämlich nur mit den nach dem Satz vom Grunde verknüpften Erscheinungen zu thun, Kunst und Philosophie hingegen mit dem von allen Relationen, die der Satz vom Grunde ausdrückt, freien Wesen oder Was der Erscheinungen. Zwischen der wissenschaftlichen Betrachtungsweise, gemäß dem Satz vom Grunde, und der genialen des Künstlers und Philosophen, unabhängig von demselben, ist nach Schopenhauer eine Kluft. So wie der Gegenstand Beider verschieden ist, so auch das Organ, vermittelst dessen er erkannt wird. Dort herrscht die discursive, hier die intuitive Erkenntniß. Jene geht in die Breite, diese in die Tiefe. Charakteristisch für diese Auffassung sind besonders die Stellen in „Welt als Wille und Vorstellung", in denen das Ungenügende aller Wissenschaft und dagegen das Genügende der Kunst und der mit ihr verwandten Philosophie dargelegt wird. Alle Wissenschaft im eigentlichen Sinn, d. h. nach Schopenhauer die systematische Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde, kann nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben, weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung hinauskann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorstellung zur andern kennen lehrt. (S. Schopenhauer-Lexikon unter Wissenschaft: das Ungenügende der Wissenschaft.) „Während die Wissenschaft, dem rast- und bestandlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewiesen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen

die Kunst (und die mit ihr verwandte Philosophie) überall am Ziel. Denn sie reißt das Object ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isolirt vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: sie bleibt daher bei diesem Einzelnen stehen: das Rad der Zeit hält sie an: die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Object. — Wir können sie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztere Art der Betrachtung ist einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erstere aber der sie in jedem beliebigen Punkte schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegsehende ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im Ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, Alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die, stets wechselnd, keinen Augenblick rasten: die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 217 fg.)

An einer andern Stelle sagt Schopenhauer: „Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im Wesentlichen nichts Anderes ist, als ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist blos ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 208.)

Dieser Entgegensetzung der Wissenschaften gegen die Kunst und Philosophie, welche beide letzteren sich nicht in der Betrachtungsart, sondern nur im Umfang und in der Ausdrucksweise von einander unterscheiden (vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Kunst: Verwandtschaft der Kunst mit der Philosophie und Unterschied beider), während die Wissenschaften Beiden durch die Betrachtungsart entgegengesetzt sind, kann ich mich nicht anschließen. Weder haben es die Wissenschaften blos mit den Relationen der Dinge gemäß dem Satz vom Grunde zu thun, noch sehen Kunst und Philosophie von allen Relationen ab, wie Schopenhauer annimmt; sondern der Gegensatz ist ein anderer.

Von der Kunst werde ich bei Besprechung der ästhetischen Lehren Schopenhauer's zeigen, daß die künstlerische Betrachtungsart der Dinge dieselben keineswegs von allen Relationen, sondern nur von einer gewissen Art von Relationen absieht. Was aber die Wissenschaften betrifft, so braucht man sich ja nur daran zu erinnern, daß sie, wenngleich es eine jede nur mit einer bestimmten Gruppe von Erscheinungen zu thun hat, doch nicht die bloßen äußerlichen, nach Ort, Zeit und Umständen wechselnden Relationen, sondern das beharrliche innere Wesen derselben und ihre constanten Gesetze zum Gegenstand der Untersuchung haben, um den Gegensatz, den Schopenhauer zwischen der wissenschaftlichen und der philosophischen Betrachtungsart macht, als unhaltbar zu erkennen.

Nach meiner Ansicht ist der Gegensatz der Philosophie zu den Specialwissenschaften nur der Gegensatz der allgemeinsten Wissenschaft zu den besondern Wissenschaften. Mit dem Was, dem constanten Wesen der Dinge oder den Ideen derselben haben es Beide zu thun. Aber während die besondern Wissenschaften sich auf die Ergründung des Was bestimmter Classen von Erscheinungen beschränken; so geht die Philosophie darauf aus, das Was oder Wesen der gesammten Erscheinungswelt zu erkennen.

Da nun aber das Allgemeine dem Besondern immanent ist und sich für die Erkenntniß nur durch Zusammenfassung alles Besondern und durch Abstraction aus diesem gewinnen läßt, so bleibt die Philosophie abhängig von den Einzelwissenschaften und kann nur mit diesen zusammen fortschreiten. Jede Berichtigung und Vervollständigung der

Physik (im weitesten Sinne) muß auch eine Berichtigung und Vervollständigung der Metaphysik zur Folge haben, wofern man unter Metaphysik die Wissenschaft des allem Besondern immanenten Allgemeinen versteht.

Versteht man hingegen unter dem Metaphysischen ein jenseits aller Erscheinung Liegendes, toto genere von ihr Verschiedenes, ein dualistisch der Welt Entgegengesetztes, dann freilich hilft aller Fortschritt in der Physik nichts zur Metaphysik und Schopenhauer hat alsdann Recht, daß, wie große Fortschritte auch die Physik machen möge, damit doch nicht der kleinste Schritt in der Metaphysik gemacht sein wird, so wie diejenigen Theologen, welche den Abfall der Welt von Gott lehren, auch consequenter Weise die Unerkennbarkeit Gottes aus der Welt behaupten müssen.

Aber Schopenhauer lehrt keinen Abfall der Erscheinung vom Wesen, sondern die Objectivation, d. h. die Sichtbarwerdung des Wesens in der Erscheinung; die Welt spiegelt ihr inneres Wesen, den Willen ab, wie der Leib den ihn organisirenden speciellen Lebenswillen. Folglich ist man berechtigt, seine dualistische Entgegensetzung der Wissenschaften zur Philosophie im Sinne seiner eigenen monistischen Weltauffassung zu corrigiren und das Verhältniß der Wissenschaften zur Philosophie dahin zu bestimmen, daß jene uns das Wesen besonderer Erscheinungsgruppen kennen lehren, diese hingegen das allgemeine Wesen der gesammten Erscheinungswelt.

Fünfter Brief.

Ob bei der Schopenhauer'schen Begriffsbestimmung der Philosophie noch von Metaphysik die Rede sein könne. — Gegensatz der veralteten und der neuen Metaphysik.

Sie erwidern, verehrter Freund, auf mein Voriges, daß, wenn die Philosophie weiter nichts sein soll, als eine abstracte Aussage vom Wesen der gesammten Welt, eine, wie Schopenhauer sagt, „vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstracten Begriffen", alsdann eigentlich von Metaphysik nicht mehr die Rede sein könne. Denn eine solche, die Welt nach ihrem immanenten Wesen oder Was begrifflich abspiegelnde Philosophie sage eigentlich blos: Seht her, so ist das innere Wesen der Welt beschaffen, und darum ist die Erscheinung so, wie sie ist; aber sie erkläre uns nicht, wie es zu dieser Beschaffenheit des Weltwesens komme. Sie stelle also eigentlich das Welträthsel nur hin, löse es aber nicht. Kurz, sie befriedige nicht das metaphysische Bedürfniß.

Da haben Sie, wenn Sie unter dem metaphysischen Bedürfniß das Verlangen verstehen, die wesentliche Beschaffenheit der Welt zu erklären, d. h. einen Grund anzugeben, warum die Welt wesentlich so und nicht anders beschaffen ist, freilich Recht. Aber bedenken Sie doch nur, wie weit überhaupt das Erklären gehen kann. Jede Erklärung endigt schließlich bei einem Unerklärlichen; jede Begründung hat ihre Grenze am Grundlosen, jede Ableitung ihr Ziel an einem Unableitbaren. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Erklärung und Aetiologie.)

Wie nun, wenn das innere Wesen, die Essenz der Welt, ebenso

wie ihre Existenz, keinen Grund hat, weil sie selbst der letzte Grund von Allem ist — und dies lehrt ja Schopenhauer —; ist es da noch möglich, sie zu erklären? Verlangt Ihr metaphysisches Bedürfniß nicht etwas Unmögliches, wenn es die Erklärung eines an sich Unerklärlichen verlangt?

Indem Sie eine Erklärung der Essenz der Welt verlangen, setzen Sie ja voraus, daß diese Essenz keine ursprüngliche, unentstandene ist. Dies wäre doch aber erst zu beweisen.

Essenz und Existenz sind untrennbar, wie Schopenhauer gezeigt hat. Jede Existentia setzt eine Essentia voraus, d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht dasein und dabei doch nichts sein; sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert, eben so wenig vermag dies eine Existentia ohne Essentia. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Essentia und Existentia.)

Leiten wir nun die Existenz der Welt nicht theologisch von einem überweltlichen Wesen, einem Gott, ab; so dürfen wir auch ihre Essenz nicht aus einem solchen ableiten. Halten wir die Existenz der Welt für eine unentstandene, so müssen wir, wollen wir anders consequent denken, auch ihre Essenz für eine unentstandene halten.

Wenngleich nun aber Metaphysik in dem transscendenten, über die Welt hinausgehenden und die Welt ihrer Existenz und Essenz nach aus einem überweltlichen Grunde ableitenden Sinne nicht mehr bestehen kann, so wird darum doch nicht alle Metaphysik aufhören, sondern an die Stelle jener veralteten transscendenten wird die neue, immanente, bescheidenere Metaphysik treten, welche blos bestrebt ist, aus der Erscheinung das Wesen der Welt zu erkennen. Die Metaphysik, wenn man überhaupt noch diesen Namen beibehalten will, wird sich in Zukunft mit dem Erreichbaren begnügen; alle unlösbaren Fragen aber, sei es, daß sie unlösbar sind, weil sie auf falschen Voraussetzungen beruhen, oder weil die menschliche Erkenntnißkraft zu ihrer Lösung unfähig ist, wird sie aufgeben. Sie wird sich also auf Das beschränken, worauf Schopenhauer sie beschränkt wissen will, auf Auslegung der Welt, d. h. auf Darlegung des der gesammten Erscheinung immanenten Grundwesens.

Sechster Brief.

Schopenhauer's Ausgangspunkt für die Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge. — Sein Anthropomorphismus. — Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Anthropomorphismus. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Trendelenburg, Haym und Harms.

Mit der von Schopenhauer behaupteten Erkennbarkeit des Wesens an sich der Dinge aus der Erscheinung ist, verehrter Freund, noch nicht gesagt, wo wir anzusetzen, bei welcher der vielen und verschiedenartigen Erscheinungen der Welt wir den Anfang zu machen haben, um zum Wesen an sich zu gelangen. Diese Frage bedarf einer besondern Beantwortung, und Schopenhauer hat sie beantwortet. Nach ihm ist der Anfang mit derjenigen Erscheinung zu machen, die uns am intimsten bekannt ist, in der sich das Ding an sich am unmittelbarsten, folglich am deutlichsten kund giebt. Das ist unser eigenes Innere. Blicken wir in dieses, so finden wir als das Wesen, den Kern unserer ganzen Erscheinung den Willen. Die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Acte des eigenen Willens erkennen, ist eine bei Weitem unmittelbarere, als jede andere; sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subject beleuchtet wird; daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet ist. Von uns müssen wir daher ausgehen, um das Wesen der Natur zu begreifen. Nicht können wir uns aus der Natur, sondern die Natur nur aus uns verstehen. Nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, daß man die unmittelbare Erkenntniß, welche Jeder vom innern Wesen seiner eigenen leiblichen Erscheinung

hat, auf die übrigen, lediglich in der objectiven Anschauung gegebenen Erscheinungen analogisch überträgt und so die Selbsterkenntniß als Schlüssel zur Erkenntniß des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst benutzt. Zu dieser also kann man nur gelangen auf einem von der rein objectiven Erkenntniß ganz verschiedenen Wege, indem man das Selbstbewußtsein zum Ausleger des Bewußtseins anderer Dinge macht. Dies ist der allein rechte Weg, die enge Pforte zur Wahrheit. (S. Schopenhauer-Lexikon, unter Ding an sich: Auf welchem Wege allein zur Erkenntniß des Dinges an sich zu gelangen ist.)

Dieses analogische Uebertragen des im Selbstbewußtsein erkannten Wesens unserer eigenen leiblichen Erscheinung auf die Erscheinungen außer uns haben nun aber die Gegner Schopenhauer's als Anthropomorphismus verworfen. Ich aber habe schon in meiner Einleitung zu der Gesammtausgabe der Werke Schopenhauer's gezeigt, wie unverständig dieses ist. (Vergl. Schopenhauer's sämmtliche Werke, I, XXXVII fg.)

Es giebt nämlich zweierlei Anthropomorphismus, einen unwissenschaftlichen und einen wissenschaftlichen. Der gläubige Anthropomorphismus dichtet der Gottheit menschliche Individualität, nebst menschlichen Affecten und Leidenschaften, böser oder guter Art, wie Eifersucht, Zorn, Rache, Barmherzigkeit, Liebe, Versöhnlichkeit u. s. w. an. Der philosophische Anthropomorphismus hingegen ist ganz anderer Art. Er denkt sich nicht das Wesen der Welt nach dem Bilde des Menschen in der Weise, wie der Gläubige seinen Gott; sondern den Mikrokosmos mit dem Makrokosmos für dem Wesen nach identisch haltend, überträgt er das im Selbstbewußtsein erkannte innere Wesen des Mikrokosmos auf die dem Bewußtsein allein gegebenen Erscheinungen des Makrokosmos. Da nun Schopenhauer im Willen das innere Wesen des Mikrokosmos erkennt, so glaubt er sich auch von der pantheistischen Voraussetzung der Einheit des Wesens aller Dinge aus berechtigt, den Willen für das innere Wesen der Welt zu erklären. (Vergl. in meinem Schopenhauer-Lexikon Mikrokosmos und Makrokosmos.)

Derartiger Anthropomorphismus findet sich ja auch bei andern Philosophen. Hegel z. B. erklärt die Vernunft für das Wesen der Welt. Die Vernunft kennen wir aber auch zunächst nur aus uns.

Also auch hier findet eine Uebertragung vom Menschen auf die Welt statt, ausgehend von der pantheistischen Voraussetzung, daß Mikrokosmos und Makrokosmos ihrem innern Wesen nach identisch sind.

Dennoch wäre auch diese philosophische Art des Anthropomorphismus verwerflich, wenn die Uebertragung des menschlichen Wesens auf die Dinge außer uns in der Weise geschähe, daß über der Identität des Wesens der specifische Unterschied der Erscheinungs- und Aeußerungsweise dieses all-einen Wesens auf den verschiedenen Stufen der Welt übersehen würde, wenn also Hegel unter der Weltvernunft die specifisch menschliche, überlegende und schließende Vernunft, und Schopenhauer unter dem Willen den specifisch menschlichen, durch bewußte Zwecke geleiteten, wählenden und beschließenden Willen verstanden hätte.

Schopenhauer, mit dem ich es hier allein zu thun habe, hat sich dieses Fehlers nicht schuldig gemacht. Denn er hat über der Identität des Weltwillens keineswegs die specifischen Artunterschiede der Aeußerungsweisen dieses einen Willens auf den verschiedenen Stufen der Natur übersehen, sondern hat sie ausdrücklich hervorgehoben. Deshalb ist auch der Vorwurf, den Haym und Trendelenburg der Schopenhauer'schen Philosophie wegen ihrer Verallgemeinerung des Willens machen, völlig ungerecht. Haym (Arthur Schopenhauer, Berlin 1864, S. 24) findet das πρῶτον ψεῦδος der Schopenhauer'schen Philosophie in der Verallgemeinerung des Willens, in der Erhebung des Willens zur Gattung, von der die Naturkräfte und der menschliche Wille nur Arten bilden. „Wir sollen", sagt Haym, „von dem Specifischen unsers Willens abstrahiren, damit es keine Schwierigkeiten habe, die Identität desselben mit aller und jeder Naturkraft anzuerkennen, und sofort und gleichzeitig doch sollen wir dies Allgemeine nicht Kraft, sondern Willen nennen, damit nach Belieben nun wieder in die Naturkräfte alles Mögliche hineingedichtet werden könne, was in Wahrheit nicht sie, sondern den menschlichen Willen charakterisirt."

Den Beweis aber dafür, daß Schopenhauer in die Naturkräfte den menschlichen Willen hineindichtet, ist Haym schuldig geblieben. Hat Schopenhauer etwa den Sternen am Himmel und den Steinen, Pflanzen und Thieren auf der Erde specifisch menschlichen, d. h. durch abstracte Motive bestimmten, Willen beigelegt? — Hat er nicht die Artunterschiede des allgemeinen Willens scharf hervorgehoben, indem

er gezeigt, wie verschieden die Aeußerungsweisen des einen identischen Weltwillens auf den verschiedenen Stufen der Natur sind, wie die unorganischen Körper durch physikalische und chemische Ursachen, die Pflanzen durch Reize, die Thiere und Menschen durch Motive, und zwar jene lediglich durch anschauliche, diese überdies noch durch abstracte Motive in Bewegung gesetzt werden? (S. Schopenhauer-Lexikon unter *Ursache*: die drei Formen der Ursächlichkeit, und unter *Mensch*: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

Trendelenburg's Einwurf gegen die Schopenhauer'sche Verallgemeinerung des Willens ist folgender („Logische Untersuchungen", 2. Aufl., II, 110): Schopenhauer habe nirgends gezeigt, „welcher artbildende Unterschied zu dem Begriff des Willen hinzutritt, um den Begriff der Kraft aus dem allgemeinern des Willens zu erzeugen." Jede Zurückführung führe zu einem Allgemeineren; „aber Schopenhauer hat nirgends gesagt, wie der Begriff des Willens der allgemeinere ist. Die vermeintliche Zurückführung ist nur eine Analogie, aber die Analogie muß trügen, weil sie das fallen läßt, was das Wesen unsers Willens ausmacht; sie nimmt den Willen nicht specifisch, und daher nicht mehr als Willen, aber in der Anwendung auf die Welt der Kräfte schiebt sie stillschweigend ein Analogon unsers Willens, des Willens in der specifischen Bedeutung, des aus Grund und Zweck bestimmbaren Willens unter, wie z. B. bei der Erklärung der Teleologie in der Natur. Wir hantiren, wenn wir Schopenhauer lesen, von selbst mit dem Willen, wie wir ihn kennen, sollen ihn aber nur nehmen, wie wir ihn nicht kennen."

Dies ist nun zwar schon durch das eben gegen *Haym* Gesagte widerlegt. Ich füge aber noch Folgendes hinzu. Schopenhauer hat ausdrücklich das *Wesen* des Willens von seinen *Erscheinungsformen*, den verschiedenen *Arten* oder Stufen des Willens unterschieden. Wir haben nach ihm Das, was nicht dem Willen selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm selbst zu unterscheiden: dergleichen ist z. B. das Begleitetsein von Erkenntniß und das dadurch bedingte Bestimmtwerden durch Motive. Dieses gehört nicht dem *Wesen* des Willens, sondern blos seiner deutlichen Erscheinung als Thier und Mensch an. „Wenn ich daher sagen werde: Die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach, an sich und außer aller Vorstellung, Wille: so wird man

diesem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein sich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menschen der Wille also erscheint." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 126.) „Erkenntniß des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen ist eben, wie Platon so oft bemerkt, Bedingung zur Philosophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erscheinungen, welche nur verschiedene Species desselben Genus sind, nicht dafür angesehen, sondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden sein. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichsten Species, deren uns näherliegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller andern führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverständniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstracten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen verstehen wollte, welcher, wie gesagt, nur die deutlichste Erscheinung des Willens ist. Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächern, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die erlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 132.)

Es ist gegenüber dieser ausdrücklichen Warnung vor Verwechslung des allgemeinen Wesens des Willens mit einer seiner besondern Erscheinungsformen ein höchst ungerechter Vorwurf, wenn man Schopenhauer noch immer, wie Haym und Trendelenburg, vorwirft, daß er der Natur den menschlichen Willen unterschiebe, — gerade so ungerecht, wie wenn man Einem, der den Begriff der Sprache verallgemeinert, also nicht blos dem Menschen, sondern auch den Thieren Sprache zuschreibt, weil er unter Sprache überhaupt die Mittheilung durch Zeichen, seien diese nun bloße Gebärden, oder unarticulirte

er gezeigt, wie verschieden die Aeußerungsweisen des einen identischen Weltwillens auf den verschiedenen Stufen der Natur sind, wie die unorganischen Körper durch physikalische und chemische Ursachen, die Pflanzen durch Reize, die Thiere und Menschen durch Motive, und zwar jene lediglich durch anschauliche, diese überdies noch durch abstracte Motive in Bewegung gesetzt werden? (S. Schopenhauer-Lexikon unter Ursache: die drei Formen der Ursächlichkeit, und unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

Trendelenburg's Einwurf gegen die Schopenhauer'sche Verallgemeinerung des Willens ist folgender („Logische Untersuchungen", 2. Aufl., II, 110): Schopenhauer habe nirgends gezeigt, „welcher artbildende Unterschied zu dem Begriff des Willen hinzutritt, um den Begriff der Kraft aus dem allgemeinern des Willens zu erzeugen." Jede Zurückführung führe zu einem Allgemeineren; „aber Schopenhauer hat nirgends gesagt, wie der Begriff des Willens der allgemeinere ist. Die vermeintliche Zurückführung ist nur eine Analogie, aber die Analogie muß trügen, weil sie das fallen läßt, was das Wesen unsers Willens ausmacht; sie nimmt den Willen nicht specifisch, und daher nicht mehr als Willen, aber in der Anwendung auf die Welt der Kräfte schiebt sie stillschweigend ein Analogon unsers Willens, des Willens in der specifischen Bedeutung, des aus Grund und Zweck bestimmbaren Willens unter, wie z. B. bei der Erklärung der Teleologie in der Natur. Wir hantiren, wenn wir Schopenhauer lesen, von selbst mit dem Willen, wie wir ihn kennen, sollen ihn aber nur nehmen, wie wir ihn nicht kennen."

Dies ist nun zwar schon durch das oben gegen Haym Gesagte widerlegt. Ich füge aber noch Folgendes hinzu. Schopenhauer hat ausdrücklich das Wesen des Willens von seinen Erscheinungsformen, den verschiedenen Arten oder Stufen des Willens unterschieden. Wir haben nach ihm Das, was nicht dem Willen selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm selbst zu unterscheiden; dergleichen ist z. B. das Begleitetsein von Erkenntniß und das dadurch bedingte Bestimmtwerden durch Motive. Dieses gehört nicht dem Wesen des Willens, sondern blos seiner deutlichen Erscheinung als Thier und Mensch an. „Wenn ich daher sagen werde: Die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach, an sich und außer aller Vorstellung, Wille; so wird man

dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 338.)

Schopenhauer erklärt also das im Suchen und Fliehen sich äußernde Streben nach Selbsterhaltung für das allgemeine Wesen des Willens auf allen Stufen seiner Erscheinung oder für die Grundbestrebung des Willens. Wollte man auch hierin noch Anthropomorphismus finden, nun, so müßte man ja auch die Naturwissenschaft, indem sie den Körpern Anziehung und Abstoßung und den chemischen Stoffen Wahlverwandtschaft beilegt, des Anthropomorphismus beschuldigen.

Will man absolut keinen Anthropomorphismus, will man absolut nichts dem menschlichen Wesen Aehnliches den Außendingen beigelegt wissen, nun so muß man überhaupt auf alles Begreifen derselben verzichten. Denn man muß annehmen, daß zwischen dem menschlichen Wesen und dem der Außendinge eine unübersteigliche Kluft ist, daß beide toto genere verschieden sind, ganz heterogenen Welten angehören. Wie sollte man da aber noch fähig sein, die Bewegungen und Zustände der Außendinge zu begreifen? Und wie ließe sich noch die unleugbare Beziehung des Menschen zur Außenwelt, seine Einwirkung auf sie und ihre Einwirkung auf ihn erklären? Beweist diese gegenseitige Einwirkung nicht ihre innere Verwandtschaft? Ist folglich der philosophische Anthropomorphismus nicht ein berechtigter?

Anstatt aus der Erweiterung des Begriffs des Willens Schopenhauer einen Vorwurf zu machen, wird der Einsichtsvolle sie ihm vielmehr zum Verdienste anrechnen. Ja, die größten und glänzendsten Fortschritte der Wissenschaften beruhen auf solchen Begriffserweiterungen oder Verallgemeinerungen, auf der Entdeckung, daß eine Eigenschaft, eine Wirkungsweise, ein Gesetz, das man bisher nur auf eine enge Gruppe von Erscheinungen beschränkt glaubte, weit allgemeiner und umfassender ist. Eine solche Erweiterung erfuhr z. B. der Begriff der Schwere, als man ihn von den irdischen auf die himmlischen Körper übertrug.

Hieraus können Sie beiläufig entnehmen, was davon zu halten ist, wenn ein Berliner Professor der Philosophie, Professor Harms, in einem „Vortrag über Schopenhauer's Philosophie" (Berlin 1874, Verlag von W. Hertz) sagt, der Schopenhauer'sche Anthropologismus, der die Anthropologie zur Kosmologie macht, stehe „mit allen Wissenschaften im Widerspruch". „Die Naturwissenschaften", sagt Harms, „wollen den Menschen aus der Welt nach seiner Stellung in ihr begreifen. Die Theologie will die Welt aus Gott verstehen. Die geschichtlichen und die ethischen Wissenschaften, sie beschäftigen sich wohl mit dem Leben des Menschen, aber, da sie dasselbe begreifen wollen, nehmen sie an, daß über dies Leben eine Gesetzmäßigkeit wie eine höhere Macht herrsche, der es unterworfen und verpflichtet ist. Den Menschen wollen alle Wissenschaften begreifen aus etwas Höherem als der Mensch ist. Er selbst ist nur eine Thatsache, und nur der Sensualismus macht bloße Thatsachen des Bewußtseins, worin sich Beides vorfindet, daß ich will und vorstelle, zu Erklärungsprincipien der Welt. Der Anthropologismus, das Unternehmen von Arthur Schopenhauer, ist eine Umkehrung in den Principien der Wissenschaftsbildung." (S. 14.)

Wenn der Herr Professor, statt zu sagen, daß alle Wissenschaften die besondern Erscheinungen oder Thatsachen aus etwas „Höherem" zu erklären suchen, gesagt hätte: aus etwas „Allgemeinerem", dann hätte er Recht gehabt. Aber die Erklärung des Besondern aus dem Allgemeinen schließt gar nicht aus, daß dieses Allgemeine selbst erst durch denkende Betrachtung des Besondern gefunden wird. Ja, es giebt gar keinen andern Weg für uns, zur Erkenntniß des Allgemeinen zu gelangen, als durch denkende, vergleichende Betrachtung des Besondern. Dieses Abstrahiren des Allgemeinen aus dem Besondern ist darum noch kein Erklären des Allgemeinen aus dem Besondern, sondern nachdem das Allgemeine durch denkende Betrachtung des Besondern gefunden worden ist, wird umgekehrt das Allgemeine zum Erklärungsprincip des Besondern gemacht.

Nun, Schopenhauer hat ja auch nicht die Welt aus dem Menschen erklärt, hat nicht den Menschen zum Urheber der Welt gemacht, sondern hat nur durch denkende Betrachtung des Menschen und Vergleichung des menschlichen Wesens mit dem Wesen der andern Er-

scheinungen das allgemeine Wesen der Welt, aus welchem der Mensch so gut, wie alle andern Erscheinungen zu begreifen sind, gefunden. Vom Besondern ausgehend, ist er zum Allgemeinen gelangt, aus welchem alles Besondere zu erklären ist. Mit welchem Rechte wirft ihm also Harms „eine Umkehrung in den Principien aller Wissenschaftsbildung“ vor?

Siebenter Brief.

Consequenz des Grundgedankens der Schopenhauer'schen Metaphysik. — Die unbewußte Vorstellung bei Schopenhauer und von Hartmann.

Ich habe Ihnen, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe den Grund angegeben, aus welchem ich Schopenhauer's Anthropomorphismus für einen berechtigten halte. Weit entfernt, ihm mit den Professoren einen Vorwurf aus demselben zu machen, möchte ich ihm vielmehr den Vorwurf machen, daß er darin nicht weit genug gegangen ist, weil er blos den Begriff des Willens verallgemeinert hat und nicht zugleich auch den der Vorstellung. Die Vorstellung läßt Schopenhauer bekanntlich erst auf der Stufe der Thierheit eintreten; während doch aus dem Grundgedanken seiner Metaphysik folgt, daß alle Wesen einerseits wollend und andererseits vorstellend sind.

Schopenhauer sagt zwar, „daß diese Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach, durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung ist". („Welt als Wille und Vorstellung", I, 193.) Da er aber gleich hinzufügt, daß die Vorstellung schon als solche eine Form voraussetzt, nämlich die Form des Bewußtseins, und er diese Form erst im Gehirn des Thieres eintreten läßt (vergl. in meinem Schopenhauer-Lexikon die Artikel Vorstellung und Bewußtsein); so ist klar, daß er die Vorstellung nicht in demselben Sinne generalisirt hat, wie den Willen. Er sagt zwar, daß die Welt Vorstellung, d. h. Object für das erkennende Subject ist, aber nicht, daß alle Wesen vorstellend, erkennende Subjecte sind, daß folglich das Vorstellen eben so allen Wesen zukommt, wie das Wollen.

Daß alle Wesen einerseits vorstellend, andererseits wollend sind, hat bereits ein früherer Philosoph gelehrt, nämlich Leibnitz, der seinen Monaden ebenso perceptio wie appetitus zuschreibt. Und im Anschluß an Leibnitz hat es neuerdings auch Maximilian Droßbach gelehrt, der diesen Gedanken besonders in seiner Schrift „Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz und der Sittlichkeit in der Natur" (Berlin, 1873, Verlag von F. Henschel) ausgeführt hat.

Aber, daß auch die Schopenhauer'sche Philosophie consequenterweise dazu dränge, nicht blos das Wollen, sondern auch das Vorstellen als eine allgemeine Eigenschaft zu betrachten, das will ich Ihnen jetzt zeigen.

Der gewöhnlichen Ansicht der Dinge gegenüber, welche zwei grundverschiedene Principien der Bewegung annimmt, indem sie die Bewegung der Körper entweder von Innen, d. i. vom Willen ausgehen, oder von Außen, d. i. durch Ursachen hervorgebracht sein läßt, — dieser alten, noch jetzt verbreiteten Ansicht gegenüber lehrt Schopenhauer, daß es keinen solchen Dualismus der Principien der Bewegung gebe, sondern daß vielmehr jede Bewegung sowohl von Innen aus dem Willen, als von Außen, aus wirkenden Ursachen, hervorgehe. Denn die eingeständlich aus dem Willen hervorgehenden Bewegungen der animalischen Wesen setzen immer auch eine Ursache voraus, die hier eine als Motiv wirkende Vorstellung ist, und andererseits die eingeständlich durch äußere Ursachen bewirkten Bewegungen der Körper seien an sich doch Aeußerungen ihres Willens, welcher durch die äußern Ursachen blos hervorgerufen wird. „Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache." („Ueber den Willen in der Natur", S. 84 fg.)

Nun theilt aber ferner Schopenhauer die willenbewegenden Ursachen in drei Classen. Die erste Classe bilden die im unorganischen Gebiete herrschenden Ursachen, die Schopenhauer Ursachen im engsten Sinne nennt; die zweite bilden die im vegetativen Gebiete herrschenden Ursachen, d. i. die Reize; die dritte die im animalischen Gebiete herrschenden, d. i. die Motive. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Ursache: Die drei Formen der Ursächlichkeit.)

Diese drei Formen von Ursachen wirken zwar, wie Schopenhauer

Siebenter Brief.

Consequenz des Grundgedankens der Schopenhauer'schen Metaphysik. — Die unbewußte Vorstellung bei Schopenhauer und von Hartmann.

Ich habe Ihnen, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe den Grund angegeben, aus welchem ich Schopenhauer's Anthropomorphismus für einen berechtigten halte. Weit entfernt, ihm mit den Professoren einen Vorwurf aus demselben zu machen, möchte ich ihm vielmehr den Vorwurf machen, daß er darin nicht weit genug gegangen ist, weil er blos den Begriff des Willens verallgemeinert hat und nicht zugleich auch den der Vorstellung. Die Vorstellung läßt Schopenhauer bekanntlich erst auf der Stufe der Thierheit eintreten; während doch aus dem Grundgedanken seiner Metaphysik folgt, daß alle Wesen einerseits wollend und andererseits vorstellend sind.

Schopenhauer sagt zwar, „daß diese Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach, durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung ist". („Welt als Wille und Vorstellung", I, 193.) Da er aber gleich hinzufügt, daß die Vorstellung schon als solche eine Form voraussetzt, nämlich die Form des Bewußtseins, und er diese Form erst im Gehirn des Thieres eintreten läßt (vergl. in meinem Schopenhauer-Lexikon die Artikel Vorstellung und Bewußtsein); so ist klar, daß er die Vorstellung nicht in demselben Sinne generalisirt hat, wie den Willen. Er sagt zwar, daß die Welt Vorstellung, d. h. Object für das erkennende Subject ist, aber nicht, daß alle Wesen vorstellend, erkennende Subjecte sind, daß folglich das Vorstellen eben so allen Wesen zukommt, wie das Wollen.

Daß alle Wesen einerseits vorstellend, andererseits wollend sind, hat bereits ein früherer Philosoph gelehrt, nämlich Leibnitz, der seinen Monaden ebenso perceptio wie appetitus zuschreibt. Und im Anschluß an Leibnitz hat es neuerdings auch Maximilian Droßbach gelehrt, der diesen Gedanken besonders in seiner Schrift „Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz und der Sittlichkeit in der Natur" (Berlin, 1873, Verlag von F. Henschel) ausgeführt hat.

Aber, daß auch die Schopenhauer'sche Philosophie consequenterweise dazu dränge, nicht blos das Wollen, sondern auch das Vorstellen als eine allgemeine Eigenschaft zu betrachten, das will ich Ihnen jetzt zeigen.

Der gewöhnlichen Ansicht der Dinge gegenüber, welche zwei grundverschiedene Principien der Bewegung annimmt, indem sie die Bewegung der Körper entweder von Innen, d. i. vom Willen ausgehen, oder von Außen, d. i. durch Ursachen hervorgebracht sein läßt, — dieser alten, noch jetzt verbreiteten Ansicht gegenüber lehrt Schopenhauer, daß es keinen solchen Dualismus der Principien der Bewegung gebe, sondern daß vielmehr jede Bewegung sowohl von Innen aus dem Willen, als von Außen, aus wirkenden Ursachen, hervorgehe. Denn die eingeständlich aus dem Willen hervorgehenden Bewegungen der animalischen Wesen setzen immer auch eine Ursache voraus, die hier eine als Motiv wirkende Vorstellung ist, und andererseits die eingeständlich durch äußere Ursachen bewirkten Bewegungen der Körper seien an sich doch Aeußerungen ihres Willens, welcher durch die äußern Ursachen blos hervorgerufen wird. „Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache." („Ueber den Willen in der Natur", S. 84 fg.)

Nun theilt aber ferner Schopenhauer die willenbewegenden Ursachen in drei Classen. Die erste Classe bilden die im unorganischen Gebiete herrschenden Ursachen, die Schopenhauer Ursachen im engsten Sinne nennt; die zweite bilden die im vegetativen Gebiete herrschenden Ursachen, d. i. die Reize; die dritte die im animalischen Gebiete herrschenden, d. i. die Motive. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Ursache: Die drei Formen der Ursächlichkeit.)

Diese drei Formen von Ursachen wirken zwar, wie Schopenhauer

zeigt, nach verschiedenen Gesetzen; aber das Identische in allen dreien ist, daß sie willenbewegende Ursachen sind. Ein Motiv wirkt nach Schopenhauer mit eben so strenger Nothwendigkeit, wie die handfesteste Ursache. Sie erinnern sich ja wohl an jenen Ausspruch, daß ein Motiv eben so mächtig sei, die Leute zum Hause hinauszuwerfen, wie die handfesteste mechanische Ursache. („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 44 fg.)

Schopenhauer lehrt folglich nicht blos die Identität des Willens auf allen Stufen der Natur, sondern auch die Identität der Causalität. Wir erkennen, lehrt er, durch Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntniß, trotz aller accidentellen Verschiedenheiten zwei Identitäten, nämlich die der Causalität auf allen Stufen und die des Willens auf allen. So wie die Naturkräfte außer uns und der Wille in uns an sich identisch sind, so sind auch die auf die Naturkräfte wirkenden Ursachen und die auf unsern Willen wirkenden Ursachen (Motive, d. i. Vorstellungen) an sich identisch, d. h. gehören zu derselben Kategorie.

Wie wichtig nach Schopenhauer die Erkenntniß dieser beiden großen Identitäten ist, mögen Sie daraus entnehmen, daß er sie für das Fundament der wahren Philosophie erklärt: „und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht, so werden es viele folgende. Wie wir einerseits das Wesen der Causalität, welches seine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigsten Stufen der Natur hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchsten: so erkennen wir auch andererseits das Wesen des Willens wieder auf allen Stufen, auch den tiefsten, obgleich wir nur auf der allerhöchsten diese Erkenntniß unmittelbar erhalten. Der alte Irrthum sagt: wo Wille ist, ist keine Causalität mehr, und wo Causalität, kein Wille. Wir aber sagen: überall, wo Causalität ist, ist Wille: und kein Wille agirt ohne Causalität." („Ueber den Willen in der Natur", S. 91—93.)

Entsprechend dieser Ansicht, die er für den Grundstein seiner Metaphysik erklärt („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" §. 43), findet Schopenhauer sogar in der Analogie des Willens mit der Tangentialkraft und der Motive mit der Centripetalkraft mehr als ein bloßes Gleichniß. Man kann, lehrt er, das Handeln des Menschen als das nothwendige Product des Charakters

und der auf ihn wirkenden Motive sich veranschaulichen an dem Lauf eines Planeten, als welcher das Resultat der diesem beigegebenen Tangentialkraft und der von seiner Sonne aus wirkenden Centripetalkraft ist, wobei die erstere Kraft den Charakter (den Willen), die letztere den Einfluß der Motive darstellt. „Das ist fast mehr, als ein bloßes Gleichniß, sofern nämlich die Tangentialkraft, von welcher eigentlich die Bewegung ausgeht, während sie von der Gravitation beschränkt wird, metaphysisch genommen, der in einem solchen Körper sich darstellende Wille ist.“ („Parerga“, II, 247.)

Da nun Schopenhauer von den beiden großen Identitäten, die er lehrt, die eine, die des innern Factors aller Bewegung, nach ihrer höchsten Stufe Wille benannt hat, so sehe ich nicht ein, warum wir nicht berechtigt sein sollten, auch die andere, die des äußern Factors, nach ihrer höchsten Stufe Vorstellung zu nennen. Die Billardkugel, die auf einen empfangenen Stoß in Bewegung geräth, stellt freilich den stoßenden Körper nicht vor, aber den Stoß selbst muß sie doch irgendwie inne werden, spüren, percipiren, und dieses ist ja schon ein, wenn auch der niedrigste und dumpfste Grad des Vorstellens. Die Pflanzen sehen zwar eigentlich Licht und Sonne nicht; aber sie spüren doch die Gegenwart derselben, da sie sich zu ihr hinneigen und wenden. (Vergl. „Ueber den Willen in der Natur“ in dem Capitel: Pflanzenphysiologie.)

Schopenhauer selbst hat die Empfänglichkeit der Pflanzen für Reize als einen schwächeren Grad dessen, was in den Thieren die intellectuelle Empfänglichkeit für Motive ist, angesehen, indem er sagt: „Der Intellect ist in uns Das, was in der Pflanze die bloße Empfänglichkeit für äußere Einflüsse; nur daß in uns diese Empfänglichkeit so überaus hoch gestiegen ist, daß, vermöge ihrer, die ganze objective Welt, die Welt als Vorstellung, sich darstellt, folglich solchermaaßen ihren Ursprung als Object nimmt. Um sich dies zu veranschaulichen, stelle man sich die Welt vor ohne alle animalischen Wesen. Da ist sie ohne Wahrnehmung, also eigentlich gar nicht objectiv vorhanden; indessen sei es so angenommen. Jetzt denke man sich eine Anzahl Pflanzen dicht neben einander aus dem Boden emporgeschossen. Auf diese wirkt nun mancherlei ein, wie Luft, Wind, Stoß einer Pflanze gegen die andere, Nässe, Kälte, Licht, Wärme, elektrische Spannung

u. s. w. Jetzt steigere man, in Gedanken, mehr und mehr, die Empfänglichkeit dieser Pflanzen für dergleichen Einwirkungen: da wird sie endlich zur Empfindung, begleitet von der Fähigkeit, diese auf ihre Ursache zu beziehen, und so am Ende zur Wahrnehmung; alsbald aber steht die Welt da, in Raum, Zeit und Causalität sich darstellend; bleibt aber dennoch ein bloßes Resultat der äußern Einflüsse auf die Empfänglichkeit der Pflanzen." („Parerga", II, § 33.)

Aus allem Angeführten können Sie ersehen, daß Schopenhauer das Vorstellen eben so generalisirt hat, wie das Wollen, blos daß er sich zur Bezeichnung der allen Wesen inwohnenden Empfänglichkeit für äußere Eindrücke nicht eben so des Wortes Vorstellen bedient hat, wie zur Bezeichnung des allen Wesen inwohnenden Strebens des Wortes Wille.

Will man nun das Vorstellen auf den niedrigern Stufen der Natur, also das bloße Innewerden, Spüren, Percipiren äußerer Eindrücke ohne Beziehen derselben auf einen als ihre Ursache angeschauten, also bewußten Gegenstand, ein unbewußtes nennen, so findet sich die unbewußte Vorstellung nicht erst bei E. von Hartmann, sondern schon bei Schopenhauer. Nur freilich hat Schopenhauer nicht den Fehler begangen, den E. von Hartmann begeht, die Vorstellung als gleichberechtigtes metaphysisches Princip dem Willen zu coordiniren, und zweitens nicht den Fehler, von einer absolut unbewußten Vorstellung zu reden. E. von Hartmann sagt nämlich: „Schopenhauer kennt als metaphysisches Princip nur den Willen, während ihm die Vorstellung in materialistischem Sinne Hirnproduct ist ..... Der Wille, das einzige metaphysische Princip Schopenhauer's, ist hiernach selbstverständlich ein unbewußter Wille, die Vorstellung hingegen, die ihm nur das Phänomen eines Metaphysischen und daher als Vorstellung nicht selbst etwas Metaphysisches ist, kann auch da, wo sie unbewußt wird, niemals mit der unbewußten Vorstellung Schelling's vergleichbar sein, welche ich als gleichberechtigtes metaphysisches Princip dem des unbewußten Willens coordinire. Aber auch abgesehen von diesem Unterschiede des Metaphysischen und des Phänomenalen bezieht sich die «unbewußte Rumination», auf welche Schopenhauer in zwei übereinstimmenden Aperçüs zu sprechen kommt, und welche er ins Innere des Gehirns verlegt

(«Welt als Wille und Vorstellung», II, 148 und «Parerga» II, S. 59), doch nur auf die dunklen und undeutlichen Vorstellungen des Leibniz und Kant, welche vom Lichte des Bewußtseins zu schwach beschienen sind, um klar hervorzutreten, welche also blos unterhalb der Schwelle des deutlichen Bewußtseins gelegen sind, und sich von den deutlich bewußten Vorstellungen nur graduell (nicht wesentlich) unterscheiden. Schopenhauer erreicht also den wahren Begriff der absolut unbewußten Vorstellung in diesen beiden, übrigens für seine Philosophie ganz einflußlosen Aperçüs eben so wenig, wie in einer andern Stelle, wo er von dem gesonderten Bewußtsein untergeordneter Nervencentra im Organismus spricht («Welt als Wille und Vorstellung», II, 291)." («Philosophie des Unbewußten», 3. Aufl., S. 23 fg.)

Daß Schopenhauer den Begriff der absolut unbewußten Vorstellung nicht erreicht hat, ist richtig. Aber ihm einen Vorwurf daraus machen, heißt ihm vorwerfen, daß er einen Widersinn, eine contradictio in adjecto, nicht erreicht hat. Wenn überhaupt mit der „unbewußten Vorstellung" ein Sinn verbunden werden, wenn diese Wortzusammenstellung nicht baarer Unsinn sein soll, so kann nur die relativ unbewußte Vorstellung gemeint sein, die es allerdings giebt, nicht aber die absolut unbewußte, die gar nicht denkbar ist. Denn was heißt Vorstellung? Es heißt Object für ein Subject. Ohne ein vorstellendes Subject ist eine Vorstellung eben so unmöglich, wie ohne ein Etwas, das vorgestellt wird, bestehe nun das Vorstellen im bloßen Spüren, Percipiren, oder im Anschauen, und sei Das, was vorgestellt wird, eine blos mechanische Einwirkung, oder ein Reiz, oder ein anschaulicher Gegenstand.

Dem jedesmaligen Subject nun, das ein Einwirkendes spürt, percipirt, oder anschaut, ist doch dieses eben dadurch bewußt. Aber dasselbe Einwirkende kann einem andern für diese Art von Einwirkung nicht empfänglichen Subject oder einer andern für sie nicht empfänglichen Function desselben Subjects unbewußt bleiben. Dieses Unbewußtbleiben ist jedoch eben deshalb nur ein relatives; denn demjenigen Subjecte oder derjenigen Function des Subjects, welche das Einwirkende percipirt, wird es ja dadurch bewußt.

Folglich ist es unlogisch, von absolut unbewußter Vorstellung zu reden, und E. von Hartmann ist um diese, über Schopenhauer hinausgehende Erfindung keineswegs zu beneiden. Aber eben so wenig um die andere, die Coordination von Wille und Vorstellung als zweier gleichberechtigter metaphysischer Principien. Doch hierüber Näheres in meinem folgenden Briefe.

Achter Brief.

Verhältniß zwischen Wille und Vorstellung bei Schopenhauer und von Hartmann. — Bahnsen's Kritik der von Hartmann'schen Lehre.

Die Verallgemeinerung des Vorstellens, welche, wie ich Ihnen gezeigt habe, bei Schopenhauer der Verallgemeinerung des Willens entspricht, ist keineswegs als eine Coordination dieser beiden großen „Identitäten" aufzufassen. Schopenhauer coordinirt nicht, wie E. von Hartmann, Wille und Vorstellung, sondern subordinirt — und darin wird er wohl der „Philosophie des Unbewewußten" gegenüber Recht behalten — dem Willen die Vorstellung. Der Wille ist ihm das Primäre, die Vorstellung ist, obgleich auch ihm das Vorstellen im Wesentlichen eine allgemeine Function ist, wie das Wollen, doch secundär. Denn erstlich daß die Wesen überhaupt vorstellen, ist bedingt durch die Beziehung ihres Willens zu einem Andern, Aeußern, und zweitens was und wie sie vorstellen, ist bedingt durch die Stufe ihres Willens. Die Stufen des Vorstellens sind also bedingt durch die Stufen des Willens.

Diese durchgängige Abhängigkeit des Vorstellens vom Wollen hat Schopenhauer, obgleich er sich des Wortes Vorstellen nur für die höchste Stufe desselben, für das thierische Vorstellen bedient, besonders im „Willen in der Natur" dargelegt, wo er, von der Thierwelt anfangend, zu den Pflanzen und den unorganischen Körpern hinabsteigt.

Erinnern wir uns, sagt er, daß bei den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur zum Behuf ihrer Erhaltung eingetreten ist und daher in genauem und unzählige Stufen zulassendem Verhältniß zu den Bedürfnissen jeder Thierart steht; dann werden wir

begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Dieserhalb eben ist das Erkennen, wegen der dadurch bedingten Bewegung auf Motive, der wahre und die wesentliche Gränze bezeichnende Charakter der Thierheit. Wo diese aufhört, verschwindet die eigentliche Erkenntniß, deren Wesen uns aus eigener Erfahrung so wohl bekannt ist, und wir können uns, von diesem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Wesen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Basis und den Kern jedes Wesens erkannt haben, stets und überall, einer und derselbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus, vertritt nun, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieses überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß, und stellt sich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabschreitet, als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr bloß Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen; allein wir sehen, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meistentheils diese Bewegung mit der ihres Wachsthums zusammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit seinem Umlauf; so ist sie darum doch nicht weniger, als eben diese, vorhanden, und die Richtung jenes Wachsens wird durch das Licht eben so, wie eine Handlung durch ein Motiv, bestimmt und planmäßig modifizirt, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenn gleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellects erforderten, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz, deren Unterschied von der Erkenntniß sich so bestimmen läßt, daß bei der Erkenntniß das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willens-

act deutlich von einander gesondert bleiben, und zwar um so deutlicher, je vollkommener der Intellect ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in Eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen ist; es bleibt jedoch verschiedenartige Reaction jedes Körpers auf verschiedenartige Einwirkung; diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang der Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verschieden; so muß auch die Einwirkung verschieden sein und eine verschiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuarisch dahin sich drängend; so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt; aber dennoch müssen wir eingestehen, daß Das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit Dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. „Früher haben Betrachtungen dieser Art mir gedient, den Willen in allen Dingen nachzuweisen: jetzt aber stelle ich sie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig die Erkenntniß sich darstellt, wenn man sie nicht, wie gewöhnlich, von Innen aus, sondern realistisch, von einem außer ihr selbst gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, also den objectiven Gesichtspunkt für sie gewinnt, der zur Ergänzung des subjectiven von höchster Wichtigkeit ist." („Ueber den Willen in der Natur", S. 69 fg.)

Aus dieser Stelle können Sie ersehen, wie nach Schopenhauer in der ganzen Natur das Erkennen, d. h. das Vorstellen, von dem niedrigsten, dumpfsten Grade in den unorganischen Körpern an bis hinauf zu dem höchsten und deutlichsten im menschlichen Gehirn, sich stufenweise mit dem in der Natur sich objectivirenden Willen erhebt und diese Erhebung des Vorstellens eben bedingt ist durch das stufenweise Aufsteigen des Willens, das Vorstellen also trotz seiner Allgemeinheit

doch immer eine secundäre, dem Willen als dem Primären subordinirte Function bleibt.

Wie Schopenhauer in der angeführten Stelle die Abhängigkeit des Vorstellens vom Willen im Allgemeinen nachgewiesen hat, so hat er sie im Besondern, in Bezug auf die Thiere und den Menschen, an einer andern Stelle nachgewiesen. In dem Capitel „Vergleichende Anatomie" in der Schrift, „Ueber den Willen in der Natur" zeigt er, wie der Grad der Intelligenz bei den Thieren überall bedingt ist durch den Grad ihrer Bedürfnisse, ihrer Triebe, ihres Lebenswillens. (Vergl. „Ueber den Willen in der Natur", S. 48—51.)

Speciell in Bezug auf den Menschen hat Schopenhauer, gestützt auf Thatsachen des innern Lebens des Menschen, die Abhängigkeit des Vorstellens vom Willen in dem Capitel vom „Primat des Willens im Selbstbewußtsein" („Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 19) nachgewiesen.

Allen diesen Nachweisungen gegenüber kann ich in E. von Hartmann's Coordination von Wille und Vorstellung keinen Fortschritt und keine Verbesserung der Schopenhauer'schen Philosophie finden, sondern nur einen Rückschritt und eine Verschlechterung. Uebrigens hat auch schon Julius Bahnsen, der Verfasser der „Charakterologie", in seiner Schrift: „Zum Verhältniß zwischen Wille und Motiv. Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie" (Stolp und Lauenburg i. P. bei Eschenhagen, 1870) die Hartmann'sche Coordination von Wille und Vorstellung treffend kritisirt. Ueber das Verhältniß von Wille und Motiv hat sich Schopenhauer sehr klar ausgesprochen. Nach ihm bestimmen die Motive nie mehr als das, was ich zu dieser Zeit, an diesem Orte, unter diesen Umständen will; nicht aber, daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesammtes Wollen charakterisirt. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären, sondern diese bestimmen blos seine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, sind blos der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt, dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation. Wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensact ein Motiv, der Wille überhaupt aber keins. („Welt als

Wille und Vorstellung", I, 127, 194; II, 407 fg.) Das Motiv wirkt nach Schopenhauer nur unter der Voraussetzung, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des zu erregenden Willens sei, sowie auch die physikalischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize ebenfalls nur wirken, sofern der zu afficirende Körper für sie empfänglich ist. Der Wille ist das, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Sprungfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. („Die beiden Grundprobleme der Ethik", 33.) Das Motiv wirkt nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche den Charakter desselben bildet; diesem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, individualisirt ihn für den concreten Fall. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 391; „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 92.)

Nach Schopenhauer bringt also der Wille seinen Inhalt zu den Motiven schon mit,, empfängt ihn nicht erst aus diesen. Der Wille ist nicht an sich leer und bekommt erst durch Vorstellungen (Motive) einen Inhalt, sondern nur auf einen an sich schon bestimmten Willen können Vorstellungen als Motive wirken. Dasselbe nun lehrt, Hartmann gegenüber, auch Bahnsen, und die Bahnsen'sche Abhandlung ist dadurch eine treffende Kritik der Hartmann'schen „Philosophie des Unbewußten" geworden. Bahnsen sucht, der „Philosophie des Unbewußten" gegenüber, darzuthun, daß nicht ein ursprünglich leerer Wille an dem „Logischen" seine Erfüllung erst „an sich reißt", sondern daß die nachträgliche Beleuchtung seines Inhalts durch die Vernunft erst die Vernunftwidrigkeit seines Inhalts darthut und es rathsam macht, diesen Inhalt mit seinem reinen Gegentheil, mit der Selbstnegation, zu vertauschen; — also müsse der Wille bereits vor aller Vernunft und Logik vermöge seines eigenen Wesens einen Inhalt an sich gehabt haben, und die Streitfrage formulire sich nunmehr dahin, ob dieser Inhalt noch als „Vorstellung" dürfe bezeichnet werden.

Der Hartmann'schen Betonung des Satzes gegenüber, daß ohne Vorstellung ein wirkliches Wollen nicht möglich sei, macht Bahnsen geltend, daß durch das Motiv nichts in den Willen hineinkomme, was nicht bereits, nur in anderer, nämlich noch nicht vorgestellter — man möchte am liebsten sagen: in unvorgestellter — Form vorher in ihm selber vorhanden gewesen.

Bahnsen wirft gewissen Partien des von Hartmann'schen Werks eine gegen die sonstige Klarheit und Bestimmtheit seiner Darlegungen aufs unvortheilhafteste abstechende „verschwommene Nebelhaftigkeit" vor. Er sei insbesondere nicht zu einer durchsichtigen Unterscheidung zwischen Inhalt und Object des Willens gelangt, ohne welche doch die Frage gar nicht zum Austrag gebracht werden könne, ob die Qualität „Vorstellung sein" dem Willensinhalt als solchem oder nur in seiner Veräußerlichung als Motiv beizulegen sei.

Bahnsen macht es Hartmann zum Vorwurf, daß er die Ausdrücke „Ziel, Object und Inhalt" des Willens confundire.

„Was aber das Motiv eigentlich sei — nämlich das in die Vorstellungswelt projicirte Correlat des unabhängig von dieser Projection vorhandenen Willensinhalts, das wissen wir nicht durch dieses Hin- und Herschwanken zwischen halb, ganz oder gar nicht synonymen Begriffen, sondern aus eigenem Besinnen über die vis essendi als die Bedingung für irgendwelche potentia existendi. Weil es uns ein Satz von apriorischer Gewißheit ist, daß alles wahrhaft Seiende Was und Daß zumal, untrennbare Einheit von Essenz und Existenz ist, ein in sich selbst Bestimmtes, nur sich selbst Gleiches, da es ja sein Sein in sich, nicht von einem andern, als bloße Erscheinung, zu Lehen hat, weil seine Bestimmtheit die des ein für allemal durch sich selber Bestimmtseins ist: deshalb ist es uns unmöglich, uns einen Willen zu denken, der, in total bestimmungsloser Indifferenz, durch einen Erregungsgrund von jedesmal ganz bestimmter Beschaffenheit sich sollte erregen lassen, ohne in sich selber als unveräußerliche Essentia eine Erregbarkeit von correspondirender Bestimmtheit zu besitzen."

Nur die unkritische Betrachtungsweise verwechselt nach Bahnsen fortwährend den wahren Inhalt des Willens mit den Objecten, in deren Vorstellung dieser Inhalt sich, den Umständen nachgebend, kleidet. Das unkritische Urtheil vergesse, daß für das wahrhaft Seiende das Vorgestelltwerden etwas ganz Unwesentliches ist. „Ausgangspunkt, Straße und Ziel bleiben dieselben auch im Dunkeln, wenn nachts keine am Wege aufgestellte und angezündete Laternen sie beleuchten."

Das Motiv ist nach Bahnsen nur das Erregende, das aus dem Schlummer der Latenz Hervorrufende, „schöpferisch nur wie der Eimer, mit welchem man aus dem Brunnen Wasser schöpft, aber nicht wie ein

creator omnipotens, welcher etwas hineinbringt, das nicht schon von selber, spontan und vermöge seiner Aseïtät da war".

Das Motiv locke den Willensinhalt in die Außenwelt, vermöge dies aber nur kraft der eigenen nach außen gerichteten Tendenz des Willens selber.

Ich stimme dieser Kritik in ihrem Grundgedanken, daß die Wirksamkeit der Motive auf den Willen durch den eigenthümlichen Inhalt oder die Tendenz des Willens bedingt sei, daß also nicht, wie bei E. von Hartmann, einem leeren Willen eine inhaltgebende Vorstellung gegenüberstehe, völlig bei, dehne aber dieses Verhältniß von Wille und Vorstellung auf alle Stufen der Vorstellung aus, halte also auch da, wo die Vorstellung nicht die Form des Motivs, sondern nur die des percipirten Reizes hat, wie im vegetativen, oder auch nur die der innegewordenen mechanischen Einwirkung, wie im unorganischen Gebiete, ihre Wirksamkeit ebenfalls für bedingt durch die Tendenz des daselbst herrschenden Willens. So wie ich den Begriff der Vorstellung im Schopenhauer'schen Sinne generalisire, so generalisire ich natürlich auch das Verhältniß von Wille und Vorstellung und finde also nicht blos die Wirksamkeit des Motivs, sondern auch die der beiden andern Classen von Ursachen bedingt durch die Tendenz des Willens der Körper, auf die sie wirken. Warum kann ein Stein nicht durch Motive bewegt werden, wie ein Thier, wohl aber durch Stoß? Weil der Wille des Steines ein anderer ist, als der thierische Wille. Man gebe dem Stein einen thierischen Willen und man wird ihn eben dadurch auch für Motive empfänglich machen.

Die Schopenhauersche Philosophie ist durch die Subordination der Vorstellung unter den Willen weit monistischer, als die Hartmann'sche, die durch die Coordination Beider in einen Dualismus zurückfällt. Diesen Dualismus hat übrigens auch ein anderer Kritiker der „Philosophie des Unbewußten", Johannes Volkelt, obwohl von einem falschen monistischen Standpunkt aus, nämlich vom Hegel'schen, scharf bekämpft. (Vergl. „Das Unbewußte und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung von Dr. Johannes Volkelt", Berlin 1873, Verlag von F. Henschel.) Der zweite Theil dieser Schrift enthält eine ausführliche Kritik der Hartmann'schen Metaphysik und ihres Dualismus von Willen und Vorstellung.

Neunter Brief.

Bedeutung des willensfreien und des willenverneinenden Erkennens bei Schopenhauer. — Widerlegung Thilo's.

Sie geben, verehrter Freund, zwar zu, daß die Schopenhauer'sche Subordination der Vorstellung unter den Willen, welche überall durch die Erfahrung bestätigt werde, der Hartmann'schen Coordination Beider vorzuziehen sei. Aber, ist es denn, fragen Sie, consequent, daß Schopenhauer, nachdem er im zweiten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" ausführlich vom Primat des Willens über die Vorstellung gesprochen und den Intellect überall als den Diener des Willens dargestellt hat, — daß er im dritten und vierten Buche, in der Aesthetik und Ethik, der Vorstellung auf einmal eine Superiorität über den Willen beilegt, derzufolge sie nicht blos sich völlig unabhängig vom Willen macht, sondern denselben sogar verneint? Wie kann, fragen Sie, die ihrer Natur nach zum Dienste des Willens geschaffene Vorstellung zu solcher Herrschaft gelangen? Hebt diese nicht wieder die früher behauptete Subordination auf und kehrt das Verhältniß um?

Ich will nun nicht leugnen, daß das willensfreie Erkennen des Genies, von dem Schopenhauer im dritten Buche bei Betrachtung der Kunst spricht, und das willenüberwindende Erkennen des Heiligen, von dem er im vierten Buche bei Betrachtung der Verneinung des Willens spricht, seiner Lehre vom Primat des Willens zu widersprechen scheint. Ich kann aber auch nur zugeben, daß es ihr zu widersprechen scheint, nicht aber, daß es ihr wirklich widerspricht.

Was zunächst das willensfreie Erkennen des Genies in der ästhe-

tischen Contemplation betrifft, so habe ich schon anderwärts gezeigt, daß das ästhetische Erkennen nur relativ willensfrei ist, nicht absolut; da es auch noch einen Willen zur Voraussetzung hat, wenngleich einen höhern, als der gemeine, unästhetische Wille ist. Der Herbartianer Thilo hatte nämlich gegen das willensfreie Erkennen eingewendet:

„Wie soll es denn das erkennende Subject machen, sich von seinem Willen loszureißen? Es ist ja weiter nichts, als ein auf besondere Weise geformter Wille! Alle Vorgänge in ihm können ihren Grund nur in diesem besondern Wollen haben, alles Vorstellen kann nur im Dienste dieses Wollens stehen, d. h. nur ein Werkzeug desselben, also auch weiter nichts sein, als ein auf besondere Weise geformtes Wollen. Ein reines, von seinem Wollen losgerissenes Subject des Erkennens ist nach Schopenhauer's Principien eine baare Unmöglichkeit.“ (Vergl. Zeitschrift für exacte Philosophie VIII, 4., 353—355.) Hiergegen nun sagte ich:

„Ja, wenn man nicht in den Geist der Schopenhauer'schen Lehre eindringt, sondern am Buchstaben kleben bleibt, so ist das vom Wollen losgerissene Erkennen allerdings eine baare Unmöglichkeit. Der Wille ist ja Alles in Allem nach Schopenhauer, wie sollte es also etwas geben können, was ihm entwischt? Dieser Einwand liegt ja zu sehr auf der Hand, als daß er nicht Jedem sofort einfallen sollte. Aber eben, weil er so auf der Hand liegt, darum ist ihm nicht zu trauen. Sieht man näher zu, so findet man, daß die Losreißung des Erkennens vom Wollen in der ästhetischen, auf die Ideen gerichteten Contemplation nach Schopenhauer keine absolute, sondern nur eine relative ist, nur eine Losreißung von den Zwecken des individuellen Willens, nicht aber von dem Willen zum Leben überhaupt; denn auch das ästhetisch contemplirende Subject bejaht noch den Willen zum Leben, da es ja Freude findet am Anschauen der Ideen oder Stufen dieses Willens. Freude ist ja, wie überhaupt Gefühl nach Schopenhauer, ohne Willen nicht möglich. Aber der Wille, welcher der ästhetischen Freude zu Grunde liegt, ist nicht mehr der enge, auf die individuellen Zwecke der unter bestimmten räumlich-zeitlichen Verhältnissen lebenden Person, sondern der erweiterte, auf die Ideen gerichtete Wille, welcher will, daß die einzelnen Dinge ihren eigenen Ideen adäquat seien, und der

daher an dem Anblicke adäquater Abbilder der Ideen, sei es in der Natur oder in der Kunst, seine Freude findet. Dem objectiven Erkennen in der ästhetischen Contemplation liegt also ein objectiver Wille zum Grunde, und folglich ist die von Schopenhauer behauptete Losreißung des Erkennens vom Wollen keine absolute, sondern nur eine relative. In der ästhetischen Contemplation entwischt das Erkennen dem Wollen nicht schlechthin, sondern es entwischt nur dem Dienste des persönlichen Willens und tritt dafür in den Dienst des die Ideen bejahenden Willens."

Daß dieses der Sinn des willensfreien Erkennens bei Schopenhauer sei, dafür will ich Sie noch besonders auf eine Stelle aufmerksam machen, aus der deutlich genug hervorgeht, daß Schopenhauer auch dem willensfreien Erkennen noch einen Willen zum Grunde legt, nur einen Willen höherer Art als den, wovon er es für frei erklärt. Schopenhauer leugnet nämlich, daß der Künstler, um eine schöne menschliche Gestalt zu bilden, die an viele Menschen einzeln vertheilten schönen Theile empirisch zusammensuche und zusammensetze. Er erklärt dies für eine besinnungslose Meinung; denn es frage sich, woran der Künstler erkennen soll, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? Rein a posteriori sei überhaupt keine Erkenntniß des Schönen möglich. Welches ist denn nun aber die apriorische Quelle derselben? Schopenhauer antwortet: „Daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im ächten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objectivation auf ihrer höchsten Stufe hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, ihr gleichsam zurufend: «Das war es, was du sagen wolltest!» «Ja das war es!» hallt es aus dem Kenner wieder.... Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a

posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objectivirende Wille selbst sind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur wird sich selbst ergründen: aber auch nur vom Geist wird der Geist vernommen.“ (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung“, I, 261—263.)

Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß Schopenhauer das willensfreie ästhetische Erkennen so wenig für ein absolut willenloses hält, daß er es sogar aus dem mit dem Naturwillen identischen Willen des Künstlers und Kenners ableitet. Also hat die Willensfreiheit des ästhetischen Erkennens nur eine relative Bedeutung. (Vergl. Einleitung zur Gesammtausgabe der Werke Schopenhauer's, S. LXXVI—LXXVIII.)

Aber eben so wenig, als das ästhetische, ist das ethische Erkennen, das Durchschauen des principii individuationis, welches zunächst zur Tugend und weiterhin zur gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben führt, ein absolut, sondern ebenfalls nur ein relativ willenloses. Denn der Tugendhafte und der Heilige wollen etwas; nur ist Das, was sie wollen, das Entgegengesetzte von Dem, was der Egoist und Lebenslustige will. Ohne diesen entgegengesetzten, antiegoistischen und antiweltlichen Willen käme es gar nicht zu jenem Erkennen, welches den Egoismus und den Weltsinn überwindet. Das ethische Erkennen hat also den ethischen Willen zur Voraussetzung, und also auch hier findet dasselbe Verhältniß des Erkennens zum Wollen, dieselbe Subordination der Vorstellung unter den Willen statt, wie auf allen übrigen Stufen der Welt. Wie das Motiv nur auf einen für es empfänglichen Willen wirkt, also diesen zur Voraussetzung hat (vergl. Schopenhauer-Lexikon: Motiv); ebenso kann auch jene Erkenntniß, die Schopenhauer im Gegensatz zum Motiv Quietiv nennt, nur unter Voraussetzung eines Willens, der für sie empfänglich ist, wirken. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Quietiv.) Das Quietiv hat eben so wenig eine zwingende Macht über den Willen, als das Motiv. Deshalb spricht Schopenhauer von dem innern Kampfe, den auch die Heiligen noch immer zu bestehen haben, von der Willensanstrengung, deren sie bedürfen, um die ihnen aufgegangene Erkenntniß wirksam zu erhalten, indem er sagt: „Indessen dürfen wir doch nicht

meinen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr rasten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß sie durch steten Kampf immer aufs Neue errungen werden...... Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seeligkeit nur als die Blüte, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen, als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 462 fg.).

Also auch die Heiligkeit, die in der Verneinung des Willens zum Leben besteht, ist nach Schopenhauer nichts absolut willenloses, sondern ist Product der Ueberwindung des weltbejahenden Willens durch den weltverneinenden Willen, wobei jene Erkenntniß, welche als Quietiv wirkt, nur Dienste leistet.

Folglich behauptet auch hier der Wille den Primat über den Intellect, und der Intellect steht auch hier nur im Dienste des Willens. Sei der Wille ein weltbejahender, oder ein weltverneinender, immer kann ihm der Intellect nur die Wege zeigen, die am besten und sichersten zu seinem Ziele führen; aber über das Ziel selbst entscheidet nur der Wille. Es bleibt also bei Dem, was Schopenhauer sagt: „Ueber das Wollen selbst, über die Hauptrichtung, oder die Grundmaxime desselben hat der Intellect keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 251.)

Zehnter Brief.

Vertheidigung der Schopenhauer'schen Lehre vom Primat des Willens gegen Professor Jürgen Bona Meyer und gegen Dr. E. M. Friedrich Zange.

Einige Gegner Schopenhauer's haben seiner Lehre vom Verhältniß des Intellects zum Willen, daß nämlich dieser das Primäre, jener secundär, dieser der Herr, jener der Diener sei, wie er es besonders in dem Capitel „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein" („Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 19) dargestellt hat, den Vorwurf gemacht, daß sie die Macht des Intellects unterschätze, indem sie ihn dem Willen gegenüber für machtlos erklärt, und daß sie dadurch mit den Thatsachen in Widerspruch gerathe. Diese Gegner halten sich hierbei besonders an folgende Stellen: „Hält der Intellect dem Willen ein einfaches Anschauliches vor; so spricht dieser sofort sein Genehm oder Nichtgenehm darüber aus: und ebenso, wenn der Intellect mühsam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis, mittelst schwieriger Kombinationen, endlich das Resultat herauszubringen, welches dem Interesse des Willens am meisten gemäß scheint; da hat dieser unterdessen müßig geruht und tritt, nach erlangtem Resultat, herein, wie der Sultan in den Divan, um wieder nur sein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszusprechen, welches zwar dem Grade nach verschieden ausfallen kann, dem Wesen nach stets dasselbe bleibt." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 231.) „Der Herr ist der Wille, der Diener der Intellect; da jener in letzter Instanz stets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Wesen an sich des Menschen ausmacht. In dieser Hinsicht würde der

Titel Hegemonikon dem Willen gebüren: jedoch scheint derselbe wiederum dem Intellect zuzukommen, sofern dieser der Leiter und Führer ist, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber ist das treffendeste Gleichniß für das Verhältniß Beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt.“ (Daselbst S. 233.) — Gegen diese Darstellung des Verhältnisses des Intellects zum Willen sagt Professor Jürgen Bona Meyer in Bonn: „Alle diese Bilder verdecken nur den wahren Sachverhalt und lassen sich zum Theil selbst gegen Schopenhauer kehren. In einer fremden Stadt mag der Herr das Ziel bestimmen, wohin er will, aber der Lohnbediente, der ihn führt, bestimmt die einzuschlagenden Wege, um zum Ziele zu kommen, und der Herr folgt.“ („Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker“, Heft 145 der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, herausgegeben von Virchow und v. Holtzendorff, S. 35.)

Ein anderer Gegner Schopenhauer's, Dr. E. M. Friedrich Zange, polemisirt gegen die Schopenhauer'sche „Macht- und Willenlosigkeit des Intellects“ in folgender Weise: „Nach Schopenhauer's Ansicht hat sich wohl der Wille «zur Erreichung seiner Zwecke», «um seine Bedürfnisse zu befriedigen», «sich selbst als Individuum zu erhalten» u. s. w. den Intellect geschaffen, aber dieser selbst ist durchaus willenlos, keine Erscheinung des Willens. ..... Wie kommt Schopenhauer dazu, das Gehirn nicht als unmittelbar zum Organismus gehörig zu betrachten? Nur eine ganz äußerliche, materialistisch-naturwissenschaftliche Betrachtung, in welcher Alles nur auf Erhaltung und Wohlbefinden des Individuums und der Gattung ankommt, konnte ihn dazu verführen, nicht eine solche Betrachtung, welche den Menschen auch als Organ zur Erreichung höherer Zwecke auffaßt. Und doch hätte sich Schopenhauer sagen müssen, daß der Wille gerade da, wo er sich die leichtesten, feinsten und beweglichsten Organe geschaffen, im Gehirn, in jenen «Gehirnkräften», sich am allerdeutlichsten offenbaren müsse, weil er da am wenigsten durch eine erst schwer zu überwindende Materie gehemmt und verdunkelt wird; daß also gerade in jenen ewigen Gesetzen des Denkens, Urtheilens und sittlichen Wollens der das Ding an sich verdeckende Schleier am meisten gelüftet sei. Daraus würde dann freilich gerade eine Macht des Intellects über den Willen, als natürliches Begehren,

nicht nur erklärlich sein, sondern nothwendig folgen. Und die ganze Weltanschauung würde ins Gegentheil umschlagen, erkennend, daß gerade der Geist durchaus nicht dazu da sei, dem Willen, dem Begehren, der Erhaltung des Individuums zu dienen, sondern daß er vielmehr berufen sei, über den Willen zu herrschen, daß er hohe Ziele und Ideale vorzeichne und sie anzustreben fordere, so daß dann also umgekehrt das Individuum und sein Organismus nur dazu da wäre, um diesen Geist sowohl, als das Streben nach seinen Idealen möglich zu machen." Weiter sagt Dr. Zange: „Eben so wenig wie principiell kann Schopenhauer seinen Satz von der Macht- und Willenlosigkeit des Intellects gegenüber den Thatsachen des Lebens aufrecht erhalten. Er muß zugeben, daß «Hoffen und Fürchten Affectionen sind, welche nur der Mensch eben in Folge seines in die Ferne schauenden Intellects kennt», und doch sind sie nichts als «Affectionen des Willens». Sie setzen also mindestens einen sehr starken Einfluß des Intellects auf den Willen voraus." („Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprincip von Dr. E. M. Friedrich Zange. Gekrönte Preisschrift." Leipzig 1872, Verlag von Breitkopf und Härtel. Seite 191—194.)

Diese ganze Polemik des Gekrönten halte ich für verfehlt. Erstens ist es nicht wahr, daß nach Schopenhauer der Intellect „durchaus willenlos, keine Erscheinung des Willens" sei. Denn der Intellect als Gehirnfunction ist nach Schopenhauer ein Organ des Leibes, der ganze Leib aber ist Erscheinung des Willens, folglich ist der Intellect so gut wie Hand und Fuß, Lunge und Magen, u. s. w., eine Willenserscheinung; in ihm objectivirt sich nämlich der Wille zu erkennen, wie in der Hand der Wille zu greifen, im Fuß der Wille zu gehen u. s. w. Schopenhauer sagt ausdrücklich, daß das Gehirn und dessen Function, das Erkennen, also der Intellect, mittelbar und secundär zur Erscheinung des Willens gehöre. „Auch in ihm objectivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen in uns ist; so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung: das Erkennen

aber, der Intellect, welcher im Selbstbewußtsein sich durchaus als das Secundäre darstellt, ist nicht nur als sein Accidenz, sondern auch als sein Werk anzusehen und also durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellect physiologisch sich ergiebt als die Function eines Organs des Leibes; so ist er metaphysisch anzusehen als ein Werk des Willens, dessen Objectivation, oder Sichtbarkeit, der ganze Leib ist. Also der Wille zu erkennen, objectiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objectiv angeschaut, der Fuß ist; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. s. f." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 293.)

Der Intellect ist also nach Schopenhauer zwar nicht Erscheinung des ganzen Willens, so wenig als Hand, Fuß, Magen und Genitalien; aber er ist doch Erscheinung einer besondern Bestrebung des Willens, so gut wie Hand, Fuß, Magen, Genitalien. Und deshalb ist es falsch, wenn der gekrönte Preisschriftsteller Schopenhauern vorwirft, bei ihm sei der Intellect „durchaus willenlos, keine Erscheinung des Willens".

Eben so falsch ist aber zweitens der Vorwurf der „Machtlosigkeit des Intellects über den Willen" bei Schopenhauer. Der Intellect ist ja nach ihm das Medium der Motive, die Motive aber sind willenbewegende Ursachen, ja sogar trotz ihrer Geistigkeit (Idealität) nicht minder stark wirkende Ursachen, als die plumpsten materiellen Ursachen, da „ein Motiv eben so mächtig ist, die Leute zum Hause hinaus zu werfen, wie die handfesteste mechanische Ursache". („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 44 fg.) „Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist offenbar blos die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen: je größer diese, desto leichterer Art kann die Einwirkung sein: der Stein muß gestoßen werden; der Mensch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Ursache, also mit gleicher Nothwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation ist blos die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität: der Intellect ist das Medium der Motive, weil er die höchste Steigerung der Empfänglichkeit ist. Allein hierdurch verliert das Gesetz der Kausalität schlechterdings nichts an seiner Sicherheit und Strenge. Das Motiv ist eine Ursache und wirkt mit der Nothwendig-

keit, die alle Ursachen herbeiführen. Beim Thier, dessen Intellect ein einfacher, daher nur die Erkenntniß der Gegenwart liefernder ist, fällt jene Nothwendigkeit leicht in die Augen. Der Intellect des Menschen ist doppelt: er hat, zur anschaulichen, auch noch die abstracte Erkenntniß, welche nicht an die Gegenwart gebunden ist: d. h. er hat Vernunft. Daher hat er eine Wahlentscheidung, mit deutlichem Bewußtsein: nämlich er kann die einander ausschließenden Motive als solche gegen einander abwägen, d. h. sie ihre Macht auf seinen Willen versuchen lassen; wonach sodann das stärkere ihn bestimmt und sein Thun mit eben der Nothwendigkeit erfolgt, wie das Rollen der gestoßenen Kugel." („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", S. 48.)

Dieser Darstellung gegenüber nimmt sich der Vorwurf, daß bei Schopenhauer der Intellect *machtlos* sei, sonderbar aus. Die Motive, die der Intellect liefert, sind ja nach Schopenhauer nicht blos, gleich den mechanischen Ursachen und den Reizen, auf den Willen wirkende *Ursachen*, die sein Thun mit Nothwendigkeit bestimmen; sondern sie bilden auch innerhalb ihrer selbst eine Rangordnung, in der die vernünftigen Motive größere Macht über den Willen haben, als die sinnlichen, da die *Vernunft* nach Schopenhauer im Stande ist, mittelst der von ihr gelieferten *begrifflichen*, an die Gegenwart nicht gebundenen Vorstellungen die sinnlichen oder anschaulichen Motive, denen das Thier noch unterliegt, zu besiegen.

Diesen Vorzug des Menschen, mittelst der Vernunft der thierischen Triebe Herr zu werden, hat Schopenhauer wiederholt und sehr scharf hervorgehoben. Er hat deutlicher, als irgend Einer, gezeigt, worin die eigentlich *praktische* Macht der Vernunft besteht. Der ganze Unterschied des Thuns und Wandelns des Menschen von dem der Thiere beruht nach ihm auf den abstracten Begriffen der Vernunft. „Der Einfluß dieser auf unser ganzes Dasein ist so durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewissermaaßen in das Verhältniß setzt, welches die sehenden Thiere zu den augenlosen (gewissen Larven, Würmern, Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getast allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, sie Berührende; die sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenso nun beschränkt die Abwesenheit der Vernunft

die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anschaulichen Vorstellungen, d. i. realen Objecte: wir hingegen, vermöge der Erkenntniß in abstracto, umfassen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebst dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir übersehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit....... Die allseitige Uebersicht des Lebens im Ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Thier voraus hat, ist auch zu vergleichen mit einem geometrischen, farblosen, abstracten, verkleinerten Grundriß seines Lebensweges. Er verhält sich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht. Daher ist es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Mensch, neben seinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß streben, leiden, sterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt, worin er lebt, ist jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im Gebiet der ruhigen Ueberlegung erscheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz besitzt und heftig bewegt...... Aus diesem doppelten Leben geht jene von der thierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende menschliche Gelassenheit hervor, mit welcher Einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entschluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigste, oft Schrecklichste kaltblütig über sich ergehen läßt, oder vollzieht: Selbstmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagstücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche seine ganze thierische Natur sich empört. Da sieht man dann, in welchem Maaße die Vernunft der thierischen Natur Herr wird. Hier, kann man wirklich sagen, äußert sich die Vernunft praktisch." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 100—102.)

Die vollkommenste Entwickelung der praktischen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchste Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann,

und auf welchem sein Unterschied vom Thiere sich am deutlichsten zeigt, ist nach Schopenhauer als Ideal dargestellt im Stoischen Weisen. (Daselbst S. 103 fg.)

An einer andern Stelle sagt Schopenhauer: „Was für ein unbändiges Roß Zügel und Gebiß ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellect: an diesem Zügel muß er gelenkt werden, mittelst Belehrung, Ermahnung, Bildung u. s. w.; da er an sich selbst ein so wilder, ungestümer Drang ist, wie die Kraft, die im herabstürzenden Wasserfall erscheint, — ja, wie wir wissen, im tiefsten Grunde identisch mit dieser." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 238.) Schopenhauer schreibt also doch dem Intellect die Macht zu, den wilden, ungestümen Willen zu bändigen, zu zügeln, zu lenken. Mit welchem Rechte daher macht ihm der oben erwähnte Preisgekrönte den Vorwurf, daß er sich durch die behauptete Machtlosigkeit des Intellects mit den Thatsachen des Lebens in Widerspruch gesetzt habe? — Der Preisgekrönte führt ja sogar selbst Stellen aus Schopenhauer's Werken an, die seinen Vorwurf widerlegen, indem er sagt: „Ja Schopenhauer erkennt dem Intellect noch eine viel größere Macht über den Willen zu, wenn er Hauptw. I, S. 334, sagt: «Die Vernunft könne die widrigen Eindrücke des Todes, die Todesfurcht überwinden, indem sie uns auf einen höhern Standpunkt stelle, wo wir statt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben.» Und im II. Bande, S. 530 sagt er sogar, nachdem er S. 529 erklärt hat, die Todesfurcht sei von aller Erkenntniß unabhängig, weil sie die Kehrseite unsers Willens zum Leben sei: «wir feiern daher, wenn die Todesfurcht besiegt wird, den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist.» — So viel vermag also der Intellect über den Willen! — Ja, er vermag noch mehr. Durch ihn allein ist ja «die Verneinung des Willens zum Leben» möglich (I, §. 69), «der Wille kann durch Nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Die Natur führt den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann.» Der Intellect ist — «das erlösende Princip in der Sanhara des Irrthums und der Sünde, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze befreien kann»!!" (S. 194 der gekrönten Preisschrift Zange's.)

Von Machtlosigkeit des Intellects über den Willen bei Schopenhauer kann also nicht mehr die Rede sein. Aber eine andere Frage freilich ist es, ob nicht Schopenhauer durch die Anerkennung der Macht des Intellects über den Willen sich in Widerspruch gesetzt habe gegen die von ihm behauptete secundäre Natur des Intellects, derzufolge die Stellung desselben zum Willen eine dienende und der eigentliche Herr der Wille ist. Die Gegner Schopenhauer's halten dieses allerdings für einen Widerspruch, ich aber nicht. Professor Jürgen Bona Meyer z. B. in der oben angeführten Stelle wendet das Beispiel vom „Lohnbedienten" gegen Schopenhauer an, indem er sagt: „In einer fremden Stadt mag der Herr das Ziel bestimmen, wohin er will, aber der Lohnbediente, der ihn führt, bestimmt die einzuschlagenden Wege, um zum Ziele zu kommen, und der Herr folgt." Als ob damit der von Schopenhauer behauptete Primat des Willens über den Intellect widerlegt wäre. Als ob dadurch, daß der Herr dem Diener folgt, das Verhältniß beider sich umkehrte und der Diener zum Herrn würde! So hat Schopenhauer nicht gefolgert, diese Folgerung hat er vielmehr seinen sich scharfsinnig dünkenden Gegnern überlassen. Er wußte, daß der Herr, der Wille, obgleich er seinem Diener, dem Intellect, folgt, doch der Herr bleibt, weil er es ist, der das Ziel bestimmt, wohin ihn der Diener führen soll, und weil nicht Der, welcher die Wege zum Ziele weist, der Herr ist, sondern Der, welcher das Ziel vorschreibt.

Auf allen Stufen des Willens in der Welt haben die ihn bewegenden und sein Thun bestimmenden Ursachen zwar Macht über ihn, aber diese Macht ist überall eine secundäre, vom Willen selbst entlehnte, weil sie nur auf einen für sie empfänglichen Willen wirken, einem unempfänglichen gegenüber hingegen machtlos sind. Die willenbewegenden Ursachen setzen ja überall den Willen, auf den sie wirken sollen, schon voraus, schaffen ihn aber nicht; ihre Macht kann also nur so weit gehen, einen schon vorhandenen, seiner Qualität nach ihnen entsprechenden Willen zur Action zu bestimmen, aber nicht so weit, einen ihnen entsprechenden Willen, wo er fehlt, ins Dasein zu rufen. Der Intellect mit seinen Motiven ist daher, je nach den Umständen, bald ohnmächtig, bald sehr mächtig. Einem Stein, einer Pflanze, einem Thier gegenüber ist die Vernunft mit ihren begrifflichen Motiven ohn-

mächtig, auf einen Menschen hat sie große Macht. Warum? Weil jene keinen für Vernunftmotive empfänglichen Willen haben, dieser aber ja. Auch im Menschen ist die Macht des Intellects eine beschränkte. Auf die rein vegetativen Functionen seines Leibes üben intellectuelle Motive keine Macht aus. Die Wirksamkeit jeder Classe von Ursachen ist überhaupt nicht blos durch ihre eigene Beschaffenheit bedingt, sondern auch durch die Beschaffenheit dessen, worauf sie wirken. Und die Motive des Intellects, als eine besondere Classe von Ursachen, machen von diesem Gesetze keine Ausnahme. Ein blinder Wille, wie der des fallenden Steines, kann durch vernünftige Vorstellungen nicht in seinem Fall aufgehalten werden; eben so wenig aber ein Mensch, der, von blinder Leidenschaft fortgerissen, sich in einem Zustande befindet, in welchem er für vernünftige Motive gar nicht empfänglich ist.

Die Schopenhauer'sche Lehre vom Primat des Willens bleibt also bestehen, trotzdem daß zuzugeben ist und von Schopenhauer selbst zugegeben wird, daß der Intellect da, wo er mit seinen Motiven auf einen für dieselben empfänglichen Willen trifft, große Macht über diesen hat. Die Macht des Intellects über den Willen steht mit seiner secundären Natur durchaus nicht in Widerspruch; denn sie ist selbst nur eine secundäre, durch den Willen bedingte Macht.

Elfter Brief.

Auflösung des Gegensatzes zwischen Wille und Intellect. — Erweiterung des Begriffs vom „Willen zum Leben". — Erhebung des menschlichen Willens über den thierischen Willen.

Der Gegensatz, den Schopenhauer zwischen Wille und Intellect macht, daß jener nämlich das Primäre, Herrschende, dieser das Secundäre, Dienende sei, löst sich, im Grunde genommen, in einen Gegensatz innerhalb des Willens auf, in den Gegensatz nämlich des primären, herrschenden und des secundären dienenden Willens. Denn obgleich der Intellect nach Schopenhauer als Function des Organismus zur Erscheinung gehört, so ist er doch, wie der ganze Organismus, Erscheinung des Dinges an sich, d. i. des Willens; auch in ihm objectivirt sich der Wille, und zwar als Wille zur Wahrnehmung, als ein Erkennenwollen. „So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen ist, so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das Selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung." Physiologisch angesehen, ist der Intellect eine Function eines Organs des Leibes, des Gehirns, metaphysisch angesehen hingegen ist er Objectivation des Willens und zwar des Willens zu erkennen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Erkenntniß.)

Das Verhältniß des Intellects zum Willen ist also, im Grunde genommen, nur das Verhältniß eines besondern Willens des Organismus, nämlich des Erkenntnißwillens, zum allgemeinen Willen desselben. Welches ist nun aber dieser letztere? Schopenhauer hat ihn als Lebenswillen oder Wille zum Leben bestimmt. Folglich ist

indem er den Intellect, die Erkenntnißfunction, für den Diener des Willens erklärt, damit weiter nichts gesagt, als daß der Erkenntnißwille im Dienste des Lebenswillens steht, daß es mithin zweierlei Willen giebt: primären und secundären, herrschenden und dienenden Willen.

Jedes besondere Wollen des Organismus ist ein dienendes, der Gesammtwille desselben hingegen ist das Herrschende. Der Wille zu gehen, zu greifen, zu erkennen, u. s. w., sie alle stehen nur im Dienste des Lebenswillens.

Aber ist nicht eben Dieses bestreitbar, daß der herrschende Wille, wie Schopenhauer behauptet, „Wille zum Leben" sei? Schopenhauer mag sich zwar wohl mit Recht rühmen, daß Wille zum Leben keine bloße Hypostase, kein leeres Wort, kein leerer Wortschall, wie das Absolutum, das Unendliche, u. s. w., sondern ein Reales sei; aber hat er auch Recht zu behaupten, daß Wille zum Leben „das innerste Wesen der Welt, das Allerrealste, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst" sei? („Welt als Wille und Vorstellung", II, 400 fg.) Wird diese Behauptung nicht durch jene Thatsachen widerlegt, in denen der Mensch das Leben für höhere, für geistige und sittliche Zwecke aufopfert und dadurch beweist, daß ihm das Leben keineswegs der Güter höchstes, keineswegs das „Allerrealste" ist? Giebt es nicht Unzählige, denen Ehre, Tugend, Recht höher steht, als das Leben, die für das Wohl der Familie oder des Vaterlandes bereit sind, ihr Leben zum Opfer zu bringen? Besiegt nicht sogar schon bei den Thieren die aufopfernde Sorge für die Brut und die tapfere Vertheidigung der Heerde den individuellen Lebenstrieb?

Im Hinblick auf diese Thatsachen scheint mir die Bezeichnung des den Kern der Welt bildenden Willens als „Wille zum Leben" allerdings anfechtbar, wenn man unter Leben nur das animalische und nur das individuelle Leben versteht. Wohl aber kann der Ausdruck stehen bleiben, wenn man ihn in weiterem Sinne nimmt und folglich darin, gemäß dem von Schopenhauer selbst neben dem Gesetze der „Homogeneität" zur Geltung gebrachten Gesetze der „Specification" alle Arten oder Stufen des Lebenswillens inbegriffen denkt. Dann wird man ihm zwar zugeben: „Alles drängt und treibt zum Dasein, wo möglich zum organischen, d. i. zum Leben" („Welt als Wille

und Vorstellung, II, 400); man wird aber auch sich dessen erinnern
was Schopenhauer diesen Worten gleich hinzufügt: „und danach z
möglichsten Steigerung desselben.“ Diese Steigerung hat zur Folg
daß, ob zwar Alles zum Dasein und zum Leben drängt, doch nic
Alles auf dieselbe Weise dasein und leben will, sondern die Wes
höherer Stufen auf eine höhere Weise, als die der niedern. Ander
will die Pflanze dasein, als der Stein, anders will das Thier leben
als die Pflanze, und wieder anders der Mensch als das Thier. De
Pflanze genügt das ernährungs- und fortpflanzungslose Dasein de
Steines nicht, dem Thiere das blos vegetative Leben der Pflanze nicht,
dem Menschen das bloße animalische Leben des Thieres nicht. De
Mensch will über dem animalischen ein humanes, d. i. ein ve-
nünftiges und gesittetes Leben führen. Der Mensch hat nicht blos,
wie Schopenhauer hervorhebt, einen zweifachen Intellect, einen an-
schauenden und einen reflectirenden, sondern dem entsprechend auch einen
zweifachen Willen, einen thierischen und einen vernünftigen, und wie
der reflectirende Intellect mit seinem Blick über das Ganze des Lebens,
über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, den anschauenden, auf
das jedesmal Gegenwärtige beschränkten Intellect übersteigt, so auch
der vernünftige, humane Wille den thierischen.

Schopenhauer hat den Fehler begangen, zwar die höhere Stufe
des Intellects anzuerkennen und hervorzuheben, durch die der Charakter
des Menschen sich von dem des Thieres so scharf unterscheidet, aber
dabei doch von dem Willen des Menschen so zu sprechen, als wäre
er von dem des Thieres nicht specifisch verschieden, wäre auch nur,
wie dieser, auf Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtstriebes ge-
richtet; während doch in Wahrheit dem menschlichen, über den thieri-
schen hinausgehenden Intellect ein menschlicher, über den thierischen
hinausgehender Wille entspricht, da ja sonst der vernünftige Intellect
ganz zwecklos wäre. Würde der Mensch blos, wie das Thier, vom
augenblicklichen physischen Bedürfniß getrieben, was nützte ihm da die
Vernunft und woher hätte er die Fähigkeit, den physischen Lebenstrieb
durch Aufopferung des physischen Lebens zu besiegen? Beweist nicht
seine Empfänglichkeit für Vernunftmotive, daß er über dem thierischen
einen vernünftigen Willen hat?

Schopenhauer nennt die Steigerung vom dumpfsten thierischen

Bewußtsein bis zu dem des Menschen eine fortschreitende „Ablösung des Intellects vom Willen", welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweise, im Genie eintrete; daher könne man dieses als den höchsten Grad der Objectivität des Erkennens definiren. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 331.) Aber was Schopenhauer Sonderung oder Ablösung des Intellects vom Willen nennt (vergl. auch „Ueber den Willen in der Natur", S. 74—78) — das ist nur möglich durch eine Erhebung des menschlichen Willens über den thierischen. Der Objectivität des Erkennens beim Genie entspricht, wie ich (in dem 9. Briefe über das willensfreie Erkennen) nachgewiesen, eine gleiche Objectivität des Willens, und dasselbe gilt von der ethischen Objectivität des Gerechten und Tugendhaften; sie ist keine bloße Objectivität des Erkennens, sondern auch eine des Wollens. Die Ablösung des Intellects vom Willen ist also keine absolute, sondern nur eine relative; sie bedeutet nur Ablösung vom thierischen, auf blos egoistische Befriedigung gerichteten Willen.

Uebrigens habe ich die hier berührte schwache Seite der Schopenhauer'schen Philosophie, einen specifischen Unterschied des menschlichen vom thierischen Intellect, bei Gleichheit des Willens Beider, anzunehmen, schon in dem Werke „Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn. Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke", Berlin, 1863, S. 352 fg. aufgedeckt und widerlegt. Schon das metaphysische Bedürfniß, das Schopenhauer dem Menschen im Unterschiede vom Thiere beilegt und wegen dessen er ihn ein animal metaphysicum nennt, beweist zur Genüge, daß der menschliche Wille über den thierischen hinausgeht. Wie käme der Mensch, wenn sein Wille „genau denselben Zweck, wie der Wille im Thier: sich nähren und Kinder zeugen" hätte, wie Schopenhauer in einer von mir in dem obigen Memorabilienwerk (S. 352) mitgetheilten Stelle seines Nachlasses sagt, — wie käme er dazu, sich zur Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses religiöse und philosophische Systeme zu bilden, der Vertheidigung und Ausbreitung derselben alle seine Kräfte zu widmen, sein ganzes, sowohl individuelles als gesellschaftliches Leben nach ihnen einzurichten und sogar für das von ihnen verheißene Jenseits das Diesseits zum Opfer zu bringen? Setzt dies nicht einen über das [illegible] n Willen voraus?

Allem Gesagten zufolge ist der Satz Schopenhauer's, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Thier und im Menschen das Selbe ist, und daß, was Beide unterscheidet, nicht im Primären, im Princip, im innersten Wesen und Kern beider Erscheinungen liegt, als welches in der einen wie in der andern der *Wille* ist, sondern allein im Secundären, im Intellect, im Grade der Erkenntnißkraft (vergl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 240 fg.) — dieser Satz ist, sage ich, dahin zu corrigiren, daß der Unterschied zwischen Mensch und Thier im *Secundären* (Intellect) eine Folge des Unterschiedes Beider im *Primären* (Wille) sei. Denn, wenngleich den Erscheinungen Beider *Wille* zum Grunde liegt, so folgt doch daraus noch nicht, daß der Wille in Beiden auch *identisch* ist, d. h. daß er in Beiden *genau Dasselbe* will, in Beiden das gleiche Ziel, den gleichen Endzweck verfolgt.

Im bloßen Wollen als solchem sind freilich *alle Wesen* gleich, nicht blos Mensch und Thier, sondern auch Mensch und Pflanze, Mensch und Stein. Aber nicht der leere Wille macht das eigentliche Wesen einer Erscheinung aus; — denn einen leeren Willen giebt es ja gar nicht; — sondern die specifische *Qualität* des Willens, die eigenthümliche Richtung und das Ziel seines Strebens. Dieses ist beim Menschen als solchem verschieden von dem des Thieres.

Zwölfter Brief.

Prüfung der Schopenhauer'schen Lehre vom Ich als dem „Wunder κατ' ἐξοχην." — Widerlegung des dualistischen Gegensatzes zwischen Erkennen und Wollen aus dem Schopenhauer'schen Monismus heraus. — Consequenz für die Unsterblichkeitsfrage.

Nachdem ich Ihnen, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe gezeigt habe, daß das Verhältniß des Intellects zum Willen bei Schopenhauer im Grunde genommen nur das Verhältniß eines besondern Organwillens zum Willen des Gesammtorganismus, also das Verhältniß eines secundären, dienenden Willens zum primären, herrschenden, eines auf die Mittel gerichteten Willens zum zwecksetzenden Willen, ist; so will ich Ihnen jetzt nicht verheimlichen, daß daneben noch eine andere Ansicht Schopenhauer's vom Verhältniß des Intellects zum Willen hergeht, die aber zu jener ersteren nicht paßt und die daher, weil jene erstere nicht blos die eigentliche Ansicht Schopenhauer's, sondern auch die wahre ist, verworfen werden muß. In der „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zu reichenden Grunde" §. 42 stellt nämlich Schopenhauer das Subject des Erkennens und das Subject des Wollens wie zwei fremde coordinirte Subjecte einander gegenüber und nennt die Verbindung Beider im Ich das Wunder κατ' ἐξοχην. „Die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort «Ich» beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objecte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei nur in sofern Eins sein, als sie Theile eines Ganzen sind. Hier

hingegen, wo vom Subject die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objecte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjects mit dem Object ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχην nennen."

Auf diese seine Lehre beruft sich Schopenhauer auch noch später in der „Welt als Wille und Vorstellung" (I, 121, 296 und II, 226). Sie ist aber unhaltbar gegenüber der andern, daß der Intellect, also das Subject des Erkennens, dem Willen nicht als ein selbstständiges Wesen coordinirt, sondern als ein dienendes subordinirt ist. Hat der Wille, wie Schopenhauer („Ueber den Willen in der Natur", S. 48—51) lehrt, sich wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, auch mit einem Intellect, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art ausgerüstet; so kann die Verbindung des Intellects (des Subjects des Erkennens) mit dem Willen zur Einheit im Ich nicht wunderbarer, nicht unbegreiflicher sein, als die Verbindung jedes andern Organs mit demselben. Warum, könnte man fragen, soll gerade nur die Verbindung des Erkennens mit dem Wollen im Ich der „Weltknoten", das „Wunder κατ' ἐξοχην" sein, warum nicht auch die Verbindung des Athmens, des Verdauens, Zeugens u. s. w. mit demselben? Das Erkennen als Function des Gehirns steht ja nach Schopenhauer in demselben untergeordneten Verhältniß zum Princip des Gesammtorganismus, dem Willen zum Leben, wie die Functionen der andern Organe.

Das Schopenhauer'sche „Wunder κατ' ἐξοχην" beruht nur auf der dualistischen Voraussetzung, daß Erkennen und Wollen einander coordinirt sind, einander wildfremd gegenüberstehen. Da muß er sich denn freilich wundern, wie sie im Ich zur Einheit zusammenkommen. Mit seiner andern monistischen Lehre hingegen von der Subordination des Erkennens unter das Wollen ist jene Voraussetzung aufgegeben, und damit verschwindet denn auch das „Wunder κατ' ἐξοχην". Es kann nicht mehr davon die Rede sein, daß das Ich, indem es Erkennen und Wollen in sich vereinigt, „aus zwei heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, deren Scheidung im Tode vor sich geht" (vergl. Schopenhauer-Lexikon: Ich); denn das Erkennen ist ja

dem Willen nicht fremd, vielmehr ist es an sich Erkenntnißwille, und wenngleich das physische Organ des Erkennens, das Gehirn, durch den Tod zerstört wird, so folgt doch daraus nicht, daß das metaphysische Substrat desselben, der Erkenntnißwille, mit zerstört wird.

Alles Metaphysische ist ja nach Schopenhauer unzerstörbar. Nun hat aber das Erkennen, die Gehirnfunction, doch auch eine metaphysische Seite; denn es ist an sich Erkenntnißwille. Folglich durfte Schopenhauer consequenterweise nicht lehren, daß zwar der Intellect, als bloße Function des Gehirns, vom Untergange des Leibes mitgetroffen werde, keineswegs hingegen der Wille, das Prius des Leibes (vergl. „Ueber den Willen in der Natur", S. 20; „Welt als Wille und Vorstellung", II, 305 fg.), sondern er mußte lehren: so wenig, als der Lebenswille, das Prius des ganzen Leibes, durch den Untergang desselben mitgetroffen wird, eben so wenig wird der Erkenntnißwille, das Prius des Gehirns, durch den Untergang des Gehirns mitgetroffen.

Es ergiebt sich für die Unsterblichkeitsfrage als Consequenz der Schopenhauer'schen Lehre vom Verhältniß des Metaphysischen zum Physischen dieses, daß nicht blos der Wille unsterblich ist, sondern auch der Intellect, zwar nicht der individuelle, hier in diesem bestimmten Leibe, diesem bestimmten Gehirne erscheinende, wohl aber der allgemeine, der Intellect überhaupt. Dies hat denn auch Schopenhauer selbst ausgesprochen, indem er gesagt: „daß weder der Wille, das Ding an sich in allen Erscheinungen, noch das Subject des Erkennens, der Zuschauer aller Erscheinungen, von Geburt und Tod irgend berührt werden" („Welt als Wille und Vorstellung", I, 324); ferner, „daß, wiewohl die einzelne Erscheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille selbst, als Ding an sich, hiervon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles Objects, das erkennende, nie erkannte Subject." (Daselbst 332 fg.)

Das Erkennen, der Intellect, macht nach Schopenhauer den eigentlichen Charakter der Idee der Thierheit aus. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Thier.) Da nun aber ferner nach Schopenhauer die Ideen, im Gegensatz zu den vergänglichen Individuen, von Geburt und Tod nicht berührt werden; so ist klar, daß nach ihm auch das

Erkennen, als der wesentliche Charakter einer bestimmten Idee, von ihnen nicht berührt wird.

Nach Schopenhauer ist also consequenterweise nicht blos der Wille, sondern auch der Intellect unsterblich, wenngleich er, als secundär, in demselben Subordinationsverhältniß zum Willen fortbestehend gedacht werden muß, das er von Haus aus hat.

Dreizehnter Brief.

Prüfung der Schopenhauer'schen Lehre von der Unveränderlichkeit des Willens und der Veränderlichkeit des Intellects. — Nachweis des constanten Elements im Intellect und des variabeln Elements im Willen.

In dem Gegensatze, den Schopenhauer zwischen Wille und Intellect macht, ist außer dem bereits Besprochenen noch einiges Andere, das theils der Erläuterung, theils der Berichtigung bedarf. Zuerst dieses, daß der Intellect höchst bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleide, der Wille hingegen unverändert bleibe. Schopenhauer geht die Veränderungen, die der Intellect von der Kindheit an bis zum Greisenalter erleidet, durch und sagt dann: „Der Wille hingegen wird von allem diesen Werden, Wechsel und Wandel nicht mitgetroffen, sondern ist, vom Anfang bis zum Ende, unverändert derselbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, erlernt zu werden, sondern geht sogleich vollkommen von Statten...... Wie nun also der Charakter sich fertig einstellt, so bleibt er auch bis ins späte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellectuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moralischen Eigenschaften unberührt....... Die einzigen Veränderungen, welche in unsern Neigungen vorgehen, sind solche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme unserer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Genießen sind. Während alle organischen Kräfte, die Muskelstärke, die Sinne, das Gedächtniß, Witz, Verstand, Genie sich abnutzen und im Alter stumpf werden, bleibt der Wille allein unversehrt und unv[illegible]t: der Drang und die Richtung des Willens [illegible] iesen Betrachtungen wird

es dem tiefern Blick unverkennbar, daß, während der **Intellect** eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall entgegengeht, der **Wille** hieran keinen Theil nimmt, als nur sofern er Anfangs mit der **Unvollkommenheit** seines Werkzeuges, des Intellects, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat, selbst aber als ein **Fertiges** auftritt und unverändert bleibt, den Gesetzen der Zeit und des **Werdens** und Vergehens in ihr nicht unterworfen. Hiedurch also giebt er sich als das Metaphysische, nicht selbst der Erscheinungswelt Angehörige, zu erkennen." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 263—267.)

Ich will hier nicht die Frage aufwerfen: Wie kommt es, daß der unveränderliche Herr, der Wille, sich einen so **veränderlichen** Diener, ein Anfangs so **unvollkommenes** und zuletzt so **abgenutztes** Werkzeug schafft? Müßte nicht, da alles Physische die Erscheinung des Metaphysischen ist, auch der von Haus aus fertige, **unveränderliche**, unermüdliche **metaphysische** Wille mit einem ihm **entsprechenden**, also ebenfalls von Haus aus fertigen, unveränderlichen und **unermüdlichen physischen Intellect** versehen auftreten? Woher kommt es, daß hier die **Erscheinung** so wenig dem **Wesen** an sich **entspricht**? Das Wesen an sich ist fertig und unveränderlich, die Erscheinung werdend und veränderlich. Ist dies nicht **Dualismus** zwischen Wesen und Erscheinung?

Thatsächlich besteht ein solcher Dualismus nicht. Wille und Intellect stehen keineswegs in dem Verhältniß des Constanten zum Variablen; sondern in jedem von Beiden läßt sich ein constantes und ein variables Element nachweisen. Der Wille ist in bestimmter **Beziehung** nicht minder variabel, als der Intellect, und der Intellect in **bestimmter** Beziehung nicht minder constant, als der Wille. Das Constante in Beiden ist das **Wesentliche**, das ihre **Natur** Ausmachende, **Angeborene**, das Variable in Beiden ist das Zufällige, das durch äußere Einflüsse Entstandene, das **Erworbene**.

Was zunächst den Intellect betrifft, so ändert sich zwar im Laufe des Lebens der Umfang und Inhalt seiner empirischen Begriffe, Urtheile und Schlüsse, aber sein apriorisches Vermögen, überhaupt Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden, so wie die wesentlichen Formen und Gesetze derselben, bleiben stets dieselben. Und nicht blos diese al

gemeinen Anlagen des Intellects sind constant; sondern auch die besondere Begabung eines bestimmten individuellen Intellects, z. B. für Mathematik, oder Philosophie, oder Poesie, oder Musik, oder sonst eine geistige Virtuosität, bleibt, trotz aller Veränderungen, die das Alter mit sich bringt, im Wesentlichen dieselbe. Goethe's Intellect z. B. war von der Kindheit bis zum Greisenalter ein eigenthümlich poetischer, obgleich derselbe verschiedene Entwickelungsstufen durchmachte, und der Greis nicht mehr so frisch und naiv dichtete, wie der Jüngling.

Andererseits, was den Willen betrifft, so bleibt zwar das allgemeine Wesen des Willens und der bestimmte Charakter eines besondern Willens das ganze Leben hindurch constant; aber die Aeußerungs- und Erscheinungsweise desselben, so weit sie durch äußere Einflüsse bedingt ist, so wie der Grad seiner Energie, variirt doch sehr. Der Wille macht so gut eine Entwickelung durch, wie der Intellect. Er ist nur in demselben Sinne von Haus aus fertig, wie der Intellect, nämlich seiner wesentlichen Beschaffenheit, seiner angeborenen Grundthätigkeit und Grundrichtung nach. Hingegen in Hinsicht auf Umfang und Inhalt der Gegenstände, die er will, ist er veränderlich, wie der Intellect in Hinsicht auf Umfang und Inhalt der Begriffe und Urtheile. Es giebt eine Bildung und Steigerung des Willens, so gut wie es eine Bildung und Steigerung des Intellects giebt. Das Wollen selbst, seiner Natur nach, braucht freilich nicht gelernt zu werden; aber eben so wenig braucht das Vorstellen, seiner Natur nach, gelernt zu werden.

Die Schopenhauer'sche Vertheilung von Constanz und Variabilität auf Wille und Intellect ist also hinfällig. Es läßt sich an Allem und Jedem ebenso ein constantes, als ein variables Element nachweisen. Das eigentliche Wesen jeder Sache ist constant, die Aeußerungs- und Erscheinungsweise desselben variabel. Der Unfertigkeit und Abstumpfung des Intellects in Kindheit und Alter entspricht eine gleiche Unfertigkeit und Abstumpfung des Willens, wie die Erfahrung lehrt.

Vierzehnter Brief.

Prüfung des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen der Ermüdlichkeit des Intellects und der Unermüdlichkeit des Willens. — Prof. Jürgen Bona Meyer's Polemik gegen diese Lehre.

Ich schließe, verehrter Freund, an das in meinem vorigen Briefe Auseinandergesetzte gleich Das an, was ich noch besonders über den Gegensatz der Ermüdlichkeit des Intellects und der Unermüdlichkeit des Willens bei Schopenhauer zu sagen habe. „Der Intellect ermüdet; der Wille ist unermüdlich. — Alles Erkennen ist mit Anstrengung verknüpft; Wollen hingegen ist unser selbsteigenes Wesen, dessen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von selbst vor sich gehen....... Als ein Secundäres und Physisches ist der Intellect, wie alles Physische, der Vis inertiae unterworfen, mithin erst thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrscht, lenkt, zur Anstrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm ursprünglich nicht einwohnt..... Der Wille hingegen, als das Ding an sich, ist nie träge, absolut unermüdlich, seine Thätigkeit ist seine Essenz, er hört nie auf zu wollen, und wenn er, während des tiefen Schlafs, vom Intellect verlassen ist und daher nicht, auf Motive, nach außen wirken kann, ist er als Lebenskraft thätig, besorgt desto ungestörter die innere Oekonomie des Organismus und bringt auch, als vis naturae medicatrix, die eingeschlichenen Unregelmäßigkeiten desselben wieder in Ordnung. Denn er ist nicht, wie der Intellect, eine Function des Leibes; sondern der Leib ist seine Function." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 236 fg.)

Gegen die hier behauptete Unermüdlichkeit des Willens im Gegen-

satze zur Ermüdlichkeit des Intellects polemisirt Prof. Jürgen Bona Meyer in Bonn folgender Weise: „Der Wille hat auch mehr zu thun, als wie der Sultan in den Divan zu treten, um sein Genehm oder Nichtgenehm zu sprechen; er hat auch dafür zu sorgen, daß die Kraft zur Ausführung seines Wollens nicht fehlt. Und diese andauernde Kraftanstrengung des Wollens ist eben so wenig mühelos, wie das Ringen nach Erkenntniß, wie auch umgekehrt die bloße logische Bejahung oder Verneinung dem Verstande eben so wenig Mühe macht, wie das eintönige Genehm oder Nichtgenehm dem Willen. In Anbetracht dieses allein richtigen Sachverhalts hat es auch gar keinen Sinn, mit Schopenhauer zu behaupten, der Wille beweise auch dadurch seinen Vorrang vor dem Intellect, daß er nicht wie dieser ermüde. Wollen sei eben unser selbsteigenes Wesen, gehe daher leicht von statten, sogar zu leicht, wie die häufige Voreiligkeit des Willens zeige, eben deshalb ermüde der Wille nicht, wie der Intellect, den anstrengende Kopfarbeit erschlaffe. Gerade umgekehrt verhält es sich in Wahrheit, nichts hält den Geist besser wach, als geistige Arbeit, nichts spannt seine Kraft rascher ab, als Wünschen und Wollen. Giebt dies doch Schopenhauer selbst zu, wenn er aus dem Wollen die Pein des Lebens ableitet, die zur lebensmüden Weltverneinung führen soll." („Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker", Berlin, 1872, Lüderitz'sche Buchhandlung, S. 35 fg.)

Bei derartiger, leichtfertiger Polemik gegen Schopenhauer braucht freilich der Intellect nicht zu ermüden. Schopenhauer spricht von der erschlaffenden Wirkung anstrengender Kopfarbeit. „Gerade umgekehrt", erwidert Prof. Meyer, „verhält es sich in Wahrheit, nichts hält den Geist besser wach, als geistige Arbeit." Als ob damit die erschlaffende Wirkung anstrengender Kopfarbeit widerlegt wäre! Daß geistige Arbeit den Geist wach erhält, wird Niemand bestreiten; aber auch Keiner, ausgenommen der, der sich die geistige Arbeit leicht macht, wird darin ein Argument gegen die von Schopenhauer behauptete Ermüdlichkeit des Intellects sehen.

Gegen die Ermüdlichkeit des Intellects läßt sich mit Grund nichts einwenden; denn sie wird nur allzu sehr durch die Erfahrung bestätigt. Aber nicht blos der Intellect ermüdet durch dauernde Anstrengung, sondern überhaupt jede besondere Function des Organismus,

also jede besondere Willensfunction; denn jede findet einen Widerstand zu überwinden, und der Widerstand eben ist es, der die Ermüdung herbeiführt. Also kann die Unermüdlichkeit des Willens nicht von einem besondern Leibeswillen, sei es dem des Gehirns, oder dem der Athmungs-, oder dem der Verdauungsorgane, u. s. w., gelten, sondern nur von dem dem ganzen Leibe zum Grunde liegenden Lebenswillen. Dieser ist während des ganzen Lebens unermüdlich thätig, in jeder seiner besondern Functionen hingegen ermüdet er; denn es findet ja ein Wechsel der Functionen statt. Im Wachen sind andere Functionen überwiegend thätig, als im Schlaf. Die Lebenskraft kann überhaupt, wie Schopenhauer selbst lehrt, nicht gleichzeitig unter ihren verschiedenen Formen: Reproductionskraft, Irritabilität und Sensibilität, sondern immer nur unter einer ganz und ungetheilt, also mit voller Kraft wirken. („Parerga", II, 175.) An sich zwar ist die Lebenskraft nur eine und wirkt, als Urkraft des Organismus, als principieller Lebenswille, unermüdlich, bedarf also keiner Ruhe. Jedoch ihre drei Erscheinungsformen, Irritabilität, Sensibilität und Reproduction, ermüden allerdings und bedürfen der Ruhe, weil sie allererst mittelst der Ueberwindung der Willenserscheinungen niedrigerer Stufen den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrschen. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 174. „Parerga", II, 174—177. — Vergl. auch Schopenhauer-Lexikon: Lebenskraft.)

Also hat die von Schopenhauer behauptete Unermüdlichkeit des Willens nur den Sinn, daß, gegenüber der Ermüdlichkeit der besondern Functionen des Leibes, der dem gesammten Leibe zu Grunde liegende Lebenswille unermüdlich thätig ist, da er, wenn er in der einen Function pausirt, dafür in einer andern desto ungetheilter und intensiver thätig ist.

Diese Unermüdlichkeit ist also nur eine relative. Daß sie keine absolute sei, das beweist der Tod, den Schopenhauer selbst für einen Beweis der Ermüdung der individuellen Lebenskraft oder des individuellen Lebenswillens ansieht, indem er da, wo er von dem beständigen Kampf, den die organischen Naturwesen gegen die Kräfte der unorganischen Natur zu unterhalten haben, sagt: „Daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg der Idee des sich seiner bewußten Organismus über die physischen und chemischen Gesetze,

welche ursprünglich die Säfte des Leibes beherrschen, ausdrückt, doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unsers Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Functionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Ueberwältigung chemischer Naturkräfte durch die Assimilation. Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 174.)

Absolute Unermüdlichkeit kann daher auch nach Schopenhauer, wenn man in den eigentlichen Sinn seiner Lehre eindringt, nicht dem Willen des Einzelorganismus zukommen, sondern nur dem Allwillen, dem in der ganzen Natur zur Erscheinung kommenden Willen. Dieser, in dem einen Individuum und der einen Art, wie der Tod der Individuen und das Aussterben der Arten beweist, ermüdend, lebt und wirkt dafür in andern Individuen und andern Arten fort. In seinen besondern und einzelnen Erscheinungen, welches die der Arten und Individuen sind, ermüdend, ist er im großen Ganzen, im Makrokosmos, unermüdlich thätig.

Fünfzehnter Brief.

Schopenhauer's Lehre vom Gefühl. — Spir's Polemik gegen dieselbe. — Kritik dieser Polemik.

Nachdem ich Ihnen, verehrter Freund, meine Stellung zur Schopenhauer'schen Lehre von dem Verhältniß des Willens zum Intellect in mehreren Briefen dargelegt habe, will ich hieran gleich meine Ansicht über die Schopenhauer'sche Abweichung von der gewöhnlichen Psychologie im Punkte des Gefühls anknüpfen. Die vulgäre Psychologie nimmt bekanntlich drei Grundvermögen an: Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen. Schopenhauer dagegen betrachtet das Gefühl als kein besonderes Vermögen. Denn er lehrt: „Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als wollend. Jedoch hat das Wollen viele Grade, vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft, und daß nicht nur alle Affecte, sondern auch alle die Bewegungen unseres Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl subsumirt, Zustände des Willens sind, habe ich öfter auseinandergesetzt." („Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" S. 143.)

Näher ausgeführt findet sich dieser Gedanke in den „Beiden Grundproblemen der Ethik", wo Schopenhauer (S. 11) auseinandersetzt, daß der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar als eines Wollenden bewußt werde, hierin aber die Gefühle der Lust und Unlust mit inbegriffen seien. „Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseins, bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allzeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und bl

lichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen, zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modificationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affecte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affecte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affectionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affectionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affectionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtsein treten."

Diese Zurückführung des Gefühls der Lust und Unlust auf den Willen hat auch E. von Hartmann acceptirt. Derselbe sagt: „Was sind denn Lust und Unlust? Daß die Vorstellung eine ihrer Ursachen ist, haben wir gesehen, aber was sind sie denn selbst? Aus der Vorstellung allein sind sie nun und nimmermehr zu erklären, so sehr sich auch ältere und neuere Philosophen darum bemüht haben; die einfachste Selbstbeobachtung straft ihre unbefriedigt lassenden Deductionen Lügen, und sagt aus, daß Lust und Unlust einerseits und Vorstellung andererseits heterogene Dinge sind, die sich nur gewaltsam in Einen Topf werfen lassen. Dagegen ist von den meisten bedeutenden Denkern aller Zeiten anerkannt worden, daß Lust und Unlust mit dem

innersten Leben des Menschen, mit seinen Interessen und Neigungen, seinen Begehrungen und Strebungen, mit einem Worte mit dem Akte des Willens in engstem Zusammenhange stehen. Ohne auf die Ansichten der einzelnen Philosophen hier näher eingehen zu wollen, kann man zusammenfassend sagen, daß alle Meinungen sich auf zwei Grundanschauungen zurückführen lassen; entweder fassen sie die Lust als Befriedigung, Unlust als Nichtbefriedigung des Begehrens auf, oder sie erklären das Begehren als Vorstellung der zukünftigen Lust, das Verabscheuen (negative Begehren) als Vorstellung der zukünftigen Unlust. Im ersteren Falle ist der Wille, im letztern das Gefühl als das Ursprüngliche gesetzt. Welches von Beiden das Richtige ist, ist nicht schwer zu sehen, denn erstens besteht im Instinct das Wollen factisch vor der Vorstellung der Lust, sein eigentliches Ziel ist hier ein anderes als die individuelle Lust der Befriedigung; zweitens wird auch durch die Erklärung der Lust als Befriedigung des Willens Alles an der Lust genügend erklärt, aber nicht umgekehrt Alles am Willen durch die Erklärung desselben als Vorstellung der Lust; hier bleibt das eigentlich treibende Moment, der Wille als wirkende Causalität, völlig unbegreiflich: — eben weil der Wille die Veräußerlichung, Lust und Unlust aber die Rückkehr von dieser Veräußerlichung zu sich selbst und damit der Abschluß dieses Processes ist, darum muß der Wille das primäre, die Lust das secundäre Moment sein." („Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 223 fg.)

Schopenhauer und von Hartmann stimmen also darin überein, daß das Gefühl den Willen zur Voraussetzung habe, daß Lust und Unlust im Wesentlichen nichts Anderes seien, als Innewerden des befriedigten und unbefriedigten Willens. So überzeugend nun aber auch dieses ist, so haben doch Andere dagegen polemisirt, am stärksten zuletzt noch A. Spir im zweiten Bande seines Werkes: „Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie" (Leipzig, J. G. Findel, 1873). Daselbst wird im III. Capitel: „Der Wille" die Frage erörtert, ob die Gefühle der Lust und der Unlust eine Folge unseres Willens und unserer Thätigkeiten seien, oder ob umgekehrt in jenen Gefühlen der Grund des Willens und der Thätigkeiten des Ich liege? Die Antwort lautet: „So offenbar die Annahme, daß Lust und Unlust ihrem Wesen nach eine Folge des Willens

oder irgend welcher Activitäten des Ich seien, den Thatsachen widerspricht, so hat sie doch namhafte Vertreter gefunden. In Deutschland war es bekanntlich hauptsächlich Schopenhauer, der die Gefühle aus dem Willen abgeleitet wissen wollte. Dieselben sind nach seiner Ansicht die Folgen einer Einwirkung auf den Willen; diese Einwirkung «heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider, Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist» («Welt als Wille und Vorstellung», I, 120). Lust und Unlust sind «unmittelbare Affectionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes, augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet» (Eb.). Allein auf die Behauptungen Schopenhauer's kann man überhaupt nicht viel geben, weil sie meistens nicht aus einem rein theoretischen Interesse und nicht aus einer sorgfältigen und unbefangenen Erforschung und Erwägung der Thatsachen, sondern aus gewissen vorgefaßten Annahmen entspringen. Schopenhauer hatte die fixe Idee, daß der Wille der Grund aller Dinge sei, derselbe mußte also auch der Grund der Gefühle sein; eine bessere Begründung dieser Behauptung findet sich bei ihm nicht. Mit der ihm eigenen Sorglosigkeit hat Schopenhauer es nicht unterlassen, sich selber auch in diesem Punkte zu widersprechen. So sagt er z. B. ganz richtig: «Alles Wollen entspringt aus Bedürfniß, also aus Mangel, also aus Leiden» (Eb., I, 230—1) und an einer andern Stelle: «weil alles Wollen, als solches, aus dem Mangel, also dem Leiden entspringt» (Eb., S. 429). Aber noch auf derselben Seite wird vom ihm wieder das alte Lied abgeleiert: «Alles Leiden ist durchaus nichts Anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und selbst der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerstört wird, ist als solcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts Anderes, als der Object gewordene Wille selbst ist.» Nach Schopenhauer entspringt also alles Wollen aus dem Leiden und umgekehrt alles Leiden aus dem Wollen. Wer solche Widersprüche, und zwar auf dem Raum einer Druckseite begeht, dessen Ansichten verdienen kaum Berücksichtigung." (A. Spir, „Denken und Wirklichkeit", II, 144 fg.)

Hiergegen habe ich zu sagen: Wer solchen Unverstand in der Kritik der Lehren eines Philosophen an den Tag legt, wie hier Spir in der Kritik der Schopenhauer'schen Lehre vom Gefühl, dessen Kritik

verdient kaum Berücksichtigung. Ein Widerspruch soll es sein, daß Schopenhauer einerseits alles Wollen aus dem Bedürfniß, aus dem Mangel, also aus dem Leiden ableitet, und daß er andererseits wieder alles Leiden aus dem Wollen ableitet. Dies wäre nur dann ein Widerspruch, wenn das Wollen beide Male denselben Sinn hätte. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Dasjenige Wollen, welches Schopenhauer aus dem Leiden ableitet, ist ein anderes, als dasjenige, aus welchem er das Leiden ableitet. Ein Beispiel mag dies erläutern. Ich fühle Hunger, ich will demzufolge essen. Hier entspringt das Essenwollen aus einem Leiden, dem Hunger. Woher entspringt denn aber dieses Leiden? Doch offenbar aus dem unerfüllten, unbefriedigten Nahrungswillen des Leibes. Wo steckt hier ein Widerspruch? Der Nahrungswille des Organismus, unerfüllt, erzeugt das Leiden, den Hunger, und dieses Leiden erzeugt den Willen, zu essen, um dem Leiden ein Ende zu machen. Und so ist es in allen Fällen. Jedes besondere Wollen entspringt aus einem besondern Mangel, also aus einem besondern Leiden, und dieses entspringt aus einer Hemmung, einer Durchkreuzung eines allgemeinen Naturwillens oder Naturtriebes. Warum will ein Stein nicht essen? Weil er keinen Hunger fühlt. Und warum fühlt er keinen Hunger? Weil er nicht zu den organischen, zu ihrer Selbsterhaltung der Nahrung bedürftigen, also Nahrung wollenden Wesen gehört.

Noch ein Beispiel: Ein Student will sich duelliren. Warum? Seine Ehre ist von einem Andern verletzt worden. Hier entspringt der Wille zum Duell aus einem Leiden, dem Gefühl gekränkter Ehre, und dieses hat einen Willen oder Trieb, den Ehrwillen oder Ehrtrieb zur Voraussetzung; denn einem Individuum, das keinen Ehrwillen oder Ehrtrieb hat, kann es gar nicht in den Sinn kommen, ob gekränkter Ehre Satisfaction zu fordern. Also auch hier ist ein Naturtrieb oder Wille die Grundbedingung des Leidens, und dieses alsdann die Ursache des auf Abstellung des Leidens gerichteten einzelnen Wollens und Handelns. Ein Widerspruch ist hier nirgends zu finden. Denn der Wille, der aus dem Leiden entspringt, ist ein anderer, als der, aus welchem das Leiden entspringt. Letzterer ist der Zweckwille erstерer der Mittelwille. Ein gehemmter Zweckwille erregt Schmerz,

und dieses Gefühl treibt zum Aufsuchen der Mittel, welche dem Schmerz ein Ende machen.

Dem Satze Spir's: „Augenscheinliche Thatsache ist, daß die Gefühle der Lust und Unlust den Grund alles Strebens und alles Wollens bilden" (Daselbst, S. 146) läßt sich also mit gleichem Recht der andere entgegenstellen: Augenscheinliche Thatsache ist, daß Streben und Wollen den Grund aller Gefühle der Lust und Unlust bildet. Beide Sätze sind gleich wahr, aber jeder in einem andern Sinne. Die Gefühle der Lust und Unlust sind der Grund alles auf die Mittel zur Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung gerichteten Strebens, und der Wille zur Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung ist der Grund der Gefühle der Lust und Unlust.

Spir sagt: „Die Gefühle bilden in der That den eigentlichen Schwerpunkt unsers ganzen Wesens. Wären wir keiner Lust und Unlust fähig, so würde uns Alles vollkommen gleichgültig sein; wir würden keinen innern Antrieb haben, nach irgend etwas zu streben, noch irgend etwas zu thun. Die ganze gemüthliche und moralische Seite unsers Wesens würde wegfallen und selbst unser Intellect zu einem bloßen Mechanismus herabsinken, dessen Getriebe durch rein äußerliche Beweggründe unterhalten wäre." (Daselbst, S. 150.) Aber eben so wahr ist: Nöthigte uns nicht der Wille, gewisse Zustände zu suchen, andere zu fliehen, so wären wir der Lust aus dem Erreichen und der Unlust aus dem Entbehren derselben völlig unfähig; dieselben wären uns ganz gleichgültig. Warum ist ein Stein oder eine Pflanze animalischer Lust und Unlust unfähig? Weil der Wille des Steines kein animalischer ist.

Die Spir'sche Beschuldigung des Widerspruchs gegen Schopenhauer beweist also nur den eigenen Unverstand Spir's.

Sechszehnter Brief.

Schopenhauer's angeblicher Rückfall in den mittelalterlichen Realismus. — Widerlegung der Spir'schen Behauptung, daß Wille eine bloße Eigenschaft sei.

Da ich einmal von Spir zu reden veranlaßt worden bin, so will ich gleich auch noch eines andern Einwands gedenken, den derselbe gegen die Schopenhauer'sche Lehre macht. Spir kommt nämlich im zweiten Bande seines Werkes: „Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie" (Leipzig, J. G. Findel 1873), in dem neunten Capitel: „Kraft und Gesetz" auf den mittelalterlichen Streit zwischen Nominalismus und Realismus zu sprechen und sagt daselbst (S. 117): „Kein Mensch wird natürlich in unserer Zeit behaupten, daß etwas unsern allgemeinen Begriffen Entsprechendes wirklich existire, daß es einen Menschen an sich, einen Tisch an sich, eine Gerechtigkeit an sich, eine Verschiedenheit an sich u. s. w., als Ideen im platonischen Sinne gebe." In einer Anmerkung hierzu polemisirt alsdann Spir gegen Schopenhauer folgendermaßen: „Gegenwärtig wird indessen zu Gunsten des Willens eine Ausnahme gemacht. Wie man in alten Zeiten das Eine an sich und das Schöne an sich zu besondern Entitäten machte, so ist es seit Schopenhauer in die Mode gekommen, den Willen an sich zu einer besondern Entität zu machen. Unter dem «Willen» will man nicht etwa einen wollenden Gegenstand verstehen, welcher außer seinem Wollen noch andere Eigenschaften hätte; nein, das Wollen selbst, als solches, wird hypostasirt und sogar für den Grund aller Dinge erklärt. Allein, es ist nicht abzusehen, warum eine solche Ausnahme stattfinden sollte. Wenn

einen «Willen an sich» giebt, so muß es auch eine «Rundheit an sich» und einen «Schnupfen an sich» geben, und das ganze Wörterbuch lauter abstracte, allgemeine Entitäten bezeichnen, welche irgendwo hinter den einzelnen concreten Dingen stecken.“ (S. 117, Anmerk.)

Hiergegen ist zweierlei zu sagen. Erstens: Schopenhauer hypostasirt nicht den abstracten Begriff des Willens, macht nicht diesen, der nur vom wirklichen, qualitativ bestimmten, in den coëxistirenden und successiven Naturstufen zur Erscheinung kommenden Willen abstrahirt ist, zum Ding an sich, sondern eben nur den wirklichen Willen. Schopenhauer stand überhaupt in seiner Denkweise nicht auf dem Standpunkt des mittelalterlichen Realismus; denn nicht den Begriffen schreibt er Realität zu, sondern im Gegensatze zu denselben den Ideen, den Objectivationsstufen des Willens. Der Realismus der Scholastiker ist nach ihm entstanden aus der Verwechslung der Platonischen Ideen, als welchen, da sie zugleich die Gattungen sind, allerdings ein objectives, reales Sein beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realisten ein solches beilegen wollten und dadurch die siegreiche Opposition des Nominalismus hervorriefen. („Welt als Wille und Vorstellung“, II, 417. — Vergl. auch Schopenhauer-Lexikon: Nominalismus und Realismus.)

Zweitens: Daraus, daß Rundheit und Schnupfen keine Dinge an sich, sondern nur Eigenschaften sind, die einem wirklichen Dinge inhäriren, folgt nicht, daß der Wille auch nur eine Eigenschaft eines Dinges neben andern Eigenschaften sei, also das Ding, dem er inhärire, zur Voraussetzung habe. Denn das wäre eben erst zu beweisen. Schopenhauer bestreitet es, daß der Wille auf gleicher Linie stehe mit den Accidenzen eines Dinges; ihm ist derselbe vielmehr die Substanz, der Träger aller Accidenzen. So lange daher dieses nicht widerlegt, so lange nicht bewiesen ist, daß Wollen auf gleicher Linie steht, wie die secundären Eigenschaften eines Dinges, wie rund und eckig, gesund und krank u. s. w., so lange ist mit diesen Spir'schen Analogien gar nichts gegen Schopenhauer ausgerichtet. Wenn Wollen nur eine Eigenschaft eines Gegenstandes neben andern Eigenschaften wäre, so hätte man doch zu sagen, was das Subject, dem jene Eigenschaften inhäriren, an sich ist. Indem man ein Subject von seinen

Eigenschaften unterscheidet, nimmt man doch an, daß es unabhängig von den Eigenschaften, die es hat, Etwas an sich ist, was übrig bleibt, wenn man von den Eigenschaften absieht. Spir hat aber nicht gezeigt, was das Subject, als dessen bloße Eigenschaft er den Willen betrachtet, an sich ist. Indem Schopenhauer lehrt, daß jeder reale Gegenstand an sich Wille ist, hypostasirt er nicht eine Eigenschaft, sondern setzt vielmehr, was bisher blos irrthümlich für eine Eigenschaft gehalten worden ist, in seinen wahren Rang, in den Rang eines an sich seienden Wesens ein, indem er zeigt, daß das allen Eigenschaften der Dinge zum Grunde liegende Wesen Wille, und zwar nicht abstracter Wille, sondern Wille von specifischer Qualität ist.

Wer den Willen für eine bloße Eigenschaft ausgiebt, hat zu sagen, welches Wesens Eigenschaft er ist; denn Eigenschaften schweben doch nicht in der Luft, sondern inhäriren einem Etwas, einem bestimmten Subject, das diese Eigenschaften hat. Nun läßt sich zwar leicht von der Rundheit, dem Schnupfen, u. s. w. das ihnen zu Grunde liegende Subject angeben. Aber nicht so leicht ist es, das dem Willen zu Grunde liegende Subject anzugeben. Nehme ich einem realen Ding den Willen, durch den es sich kund giebt, was ist es alsdann noch? Was ist der Stein ohne den in seiner Schwere und in seinen chemischen Eigenschaften sich kund gebenden Willen? Was ist die Pflanze, was ist das Thier ohne den vegetativen und animalischen Willen? Läßt sich etwa der specifische Wille des Steines, der Pflanze, des Thieres eben so, ohne sie zu zerstören, von ihnen trennen, wie sich die Rundheit vom Tisch, ohne ihn zu zerstören, und der Schnupfen vom Menschen, ohne ihn zu zerstören, trennen läßt?

Wille ist identisch mit Kraft. Folglich müßte, wenn Spir Recht hätte, auch die naturwissenschaftliche Zurückführung aller Erscheinungen auf Kräfte eine unberechtigte Hypostase sein. Die Naturkräfte müßten ebenfalls für bloße Eigenschaften der Dinge, die, ohne sie aufzuheben, von ihnen getrennt werden können, gehalten werden, wie Rundheit, Schnupfen u. s. w.

Betrachtet aber die Naturwissenschaft die Kräfte so? Nein, sie betrachtet sie vielmehr als das unentstandene und unvergängliche

Grundwesen aller wandelbaren, entstehenden und vergehenden Eigenschaften.

Kurz, so wahr es auch ist, daß eine bloße Eigenschaft nicht hypostasirt, nicht zum Ding an sich gemacht werden darf, so wenig folgt doch daraus, daß Wille oder Kraft nicht als Ding an sich betrachtet werden dürfe. Denn Wille oder Kraft ist eben keine bloße Eigenschaft, sondern das allen Eigenschaften zu Grunde Liegende.

Siebzehnter Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen dem Willen an sich und seiner Objectität. — Unmöglichkeit der Erkenntniß des Ganzen aus einer einzelnen Erscheinung.

Vom Vorstellen und Fühlen läßt sich, verehrter Freund, nachweisen, und ich habe es Ihnen bereits nachgewiesen, daß sie secundär sind, daß sie einen Willen zur Voraussetzung haben, da bei jeder Classe von Wesen das Vorstellen sich nur auf die Sphäre von Objecten beschränkt, die für ihren Willen von Interesse sind, und da das Fühlen nur die Befriedigung oder Hemmung des Willens zum Gegenstand hat. Aber nicht eben so läßt sich vom Willen nachweisen, daß er secundär ist; denn man kann nichts angeben, wovon Wollen die Folge sei. Ich spreche natürlich hier nicht von einzelnen Willensacten oder Willensentschlüssen; denn diese sind allerdings kein „Ursein"; aber Wille als das allen einzelnen Willensacten zum Grunde liegende wesentliche Streben muß allerdings als „Ursein" gedacht werden. Denn wäre es entstanden, so müßte man Das angeben können, woraus es entstanden ist. Man wird aber immer eher alles Entstandene aus dem Willen ableiten können, als den Willen aus Etwas, das nicht Wille ist. Es ist nur Täuschung, wenn man z. B. meint, die Materie sei etwas Anderes als Wille, und die Ableitung des Willens aus der Materie wäre daher Ableitung desselben aus etwas Anderm. Die Materie ist ja an sich nichts, als Wille von bestimmter Beschaffenheit und Richtung. Kurz, man stößt bei jeder Erklärung immer zuletzt auf Willen im Schopenhauer'schen Sinne.

So sehr ich nun aber auch hierin mit Schopenhauer überein-

stimme, und so unbegründet ich daher solche Einwendungen dagegen finde, wie sie Spir und Andere erhoben haben, so stimme ich darum doch noch nicht mit Allem überein, was Schopenhauer vom Willen als Ding an sich im Gegensatz zu seiner Erscheinung oder Objectivation sagt. Ich finde hier noch Reste von Dualismus, die mit dem sonstigen Monismus der Schopenhauer'schen Philosophie nicht zusammenstimmen.

Schopenhauer macht nämlich folgenden Gegensatz zwischen dem Willen an sich und seiner Objectität: „Ist nun dieses Ding an sich, wie ich hinlänglich nachgewiesen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille; so liegt er, als solcher und gesondert von seiner Erscheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, ist folglich einer, doch, wie schon gesagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins ist; sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd ist. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche sämmtlich seine Objectität sind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht ist etwan ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen: da das Verhältniß vom Theil und Ganzen ausschließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, sobald man von dieser Anschauungsform abgegangen ist; sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objectivation: von dieser ist ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja, sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objectivation, hat so unendliche Abstufungen, wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklange sind. Noch weniger aber, als die Abstufungen seiner Objectivation ihn selbst unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erscheinungen auf diesen verschiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da diese Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt ist, in die er selbst nie eingeht. Er offenbart sich eben so ganz und eben so sehr in einer Eiche, wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der

amm oder einem einzelnen menschlichen Individuum ganz und un-
etheilt gegenwärtig ist, so wenig und noch weniger kann der Natur-
ille in einer einzelnen Naturgattung oder einem einzelnen Individuum
anz vorhanden sein, da ja sonst die übrigen ganz überflüssig wären.

Wie in jedem einzelnen Gliede des Leibes nicht der ganze Leibes-
ille gegenwärtig ist, sondern nur ein Theil, nur eine besondere
unction des ganzen Leibeswillens, eine andere im Gehirn, eine andere
n Herzen und wieder eine andere in den Genitalien u. s. w.; so
nn auch in den einzelnen Gattungen und Individuen der Natur nicht
er ganze Naturwille gegenwärtig sein, sondern in jeder und jedem
ur eine besondere Function des ganzen. Mikrokosmos und Makrokos-
ios erläutern sich auch hier gegenseitig.

Die Einheit und Untheilbarkeit des Weltwillens kann nicht
arin bestehen, daß er in jeder einzelnen Erscheinung ganz ist, son-
ern nur darin, daß er das einheitlich Umfassende seiner sämmtlichen
bgestuften und individualisirten Erscheinungen ist. Die Einheit also
ls eine sich gliedernde schließt die Vielheit nicht aus, sondern ein.

Es ist daher auch nicht wahr, daß man für die Erkenntniß nichts
erliert, wenn man, statt die unermeßlich in Raum und Zeit ausge-
ehnte Welt zu durchgehen, bei irgend einem Einzelnen stehen bleibt.
Nur aus der ganzen Erscheinung kann man das ganze Wesen er-
nnen lernen, nicht aus einem Theil oder Bruchstück desselben; jedes
inzelne ist aber nur ein Theil, oder Bruchstück. Um z. B. die
Menschheit kennen zu lernen, darf man nicht bei einem einzelnen
Menschen, noch auch bei einer bestimmten Nation und einem bestimm-
n Zeitalter stehen bleiben, sondern muß beschwerliche Reisen durch
le von Menschen bewohnten Länder und Welttheile machen und muß
ihsame geschichtliche Forschungen über die Menschen verschiedener
iten anstellen. So bequem, wie Schopenhauer glaubt, ist doch die
hre Weisheit nicht zu erlangen. Er selbst hat sich's in seinem
stem nicht so bequem gemacht, sondern hat die ganze Natur und
schichte durchforscht und zur Basis seiner Philosophie gemacht.

Nur, wenn die Erscheinung des Weltwesens keine Gliederung im
ume und keine Entwicklung in der Zeit hätte, sondern aus lauter
i chen Individuen neben und nach einander bestände, dann freilich
chte man sich nicht erst die Mühe zu geben, alle Räume und Zeiten

in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 152 fg.) Etwas weiterhin fügt Schopenhauer noch hinzu, daß ihm bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt das Wichtigste Dieses ist, „daß das Wesen an sich, dessen Erscheinung die Welt ist, — was immer es auch sein möchte, — doch nicht sein wahres Selbst solchergestalt im gränzenlosen Raum auseinandergezogen und zertheilt haben kann, sondern diese unendliche Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig ist; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen stehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die gränzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht." (Daselbst, S. 153.)

Wenn es mit Dem seine Richtigkeit haben sollte, was Schopenhauer hier behauptet, daß Raum, Zeit und Vielheit dem Willen als Ding an sich fremd und nur Formen seiner Erscheinung sind, in die er selbst nie eingeht, also die nur seine Erscheinung, nicht ihn betreffen, so müßte auch das *Erscheinen* überhaupt dem Willen fremd sein. Nun sind doch aber die Naturstufen nach Schopenhauer des Willens *eigene* Erscheinung, seine eigene *Objectität*, seine Sichtbarkeit, sein Spiegel. Folglich können ihm auch die Formen dieser nicht fremd sein, und nicht in jeder einzelnen Objectivationsstufe, noch weniger in jedem einzelnen Individuum kann der *ganze* Weltwille gegenwärtig sein, sondern in jeder und in jedem nur ein *Theil* oder nur ein *Glied* des ganzen; da sonst gar kein Grund vorhanden wäre, in mehr als *einer* Objectivationsstufe und mehr als *einem* Individuum zu erscheinen. Ist schon im Stein der ganze Wille objectivirt, so ist kein Grund zur Objectivation in der Pflanze und im Thiere. Offenbart sich ferner schon in *einer* Eiche der ganze Wille, wozu alsdann die Millionen Eichen?

So wenig, als die *Menschheit* in einem einzelnen Menschen-

stamm oder einem einzelnen menschlichen Individuum ganz und ungetheilt gegenwärtig ist, so wenig und noch weniger kann der Naturwille in einer einzelnen Naturgattung oder einem einzelnen Individuum ganz vorhanden sein, da ja sonst die übrigen ganz überflüssig wären.

Wie in jedem einzelnen Gliede des Leibes nicht der ganze Leibeswille gegenwärtig ist, sondern nur ein Theil, nur eine besondere Function des ganzen Leibeswillens, eine andere im Gehirn, eine andere im Herzen und wieder eine andere in den Genitalien u. s. w.; so kann auch in den einzelnen Gattungen und Individuen der Natur nicht der ganze Naturwille gegenwärtig sein, sondern in jeder und jedem nur eine besondere Function des ganzen. Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern sich auch hier gegenseitig.

Die Einheit und Untheilbarkeit des Weltwillens kann nicht darin bestehen, daß er in jeder einzelnen Erscheinung ganz ist, sondern nur darin, daß er das einheitlich Umfassende seiner sämmtlichen abgestuften und individualisirten Erscheinungen ist. Die Einheit also als eine sich gliedernde schließt die Vielheit nicht aus, sondern ein.

Es ist daher auch nicht wahr, daß man für die Erkenntniß nichts verliert, wenn man, statt die unermeßlich in Raum und Zeit ausgedehnte Welt zu durchgehen, bei irgend einem Einzelnen stehen bleibt. Nur aus der ganzen Erscheinung kann man das ganze Wesen erkennen lernen, nicht aus einem Theil oder Bruchstück desselben; jedes Einzelne ist aber nur ein Theil, oder Bruchstück. Um z. B. die Menschheit kennen zu lernen, darf man nicht bei einem einzelnen Menschen, noch auch bei einer bestimmten Nation und einem bestimmten Zeitalter stehen bleiben, sondern muß beschwerliche Reisen durch alle von Menschen bewohnten Länder und Welttheile machen und muß mühsame geschichtliche Forschungen über die Menschen verschiedener Zeiten anstellen. So bequem, wie Schopenhauer glaubt, ist doch die wahre Weisheit nicht zu erlangen. Er selbst hat sich's in seinem System nicht so bequem gemacht, sondern hat die ganze Natur und Geschichte durchforscht und zur Basis seiner Philosophie gemacht.

Nur, wenn die Erscheinung des Weltwesens keine Gliederung im Raume und keine Entwicklung in der Zeit hätte, sondern aus lauter gleichen Individuen neben und nach einander bestände, dann freilich brauchte man sich nicht erst die Mühe zu geben, alle Räume und Zeiten

zu durchforschen, um das Weltwesen kennen zu lernen, sondern könnte es aus Einem Individuum so gut, als aus Millionen erkennen. Da dies aber nicht der Fall ist, da der Weltwille in der Erscheinung, in der räumlichen und zeitlichen Objectivation, sich gliedert und sich entwickelt, d. h. in eine organisch zusammenhängende Vielheit unterschiedener Stufen eingeht; so kann man ihn nicht aus einer einzelnen, sondern nur aus seiner ganzen räumlichen und zeitlichen Offenbarung kennen lernen, so wie man den Geist eines Dramas nicht aus einer einzelnen Person oder Handlung kennen lernen kann, sondern nur aus der Gesammtheit seiner Charaktere und Handlungen in ihrem innern Zusammenhang.

Achtzehnter Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen den einzelnen Willensacten und dem Wollen überhaupt. — Wahrer Sinn dieses Gegensatzes.

Sie fragen mich, verehrter Freund, was ich denn zu jenem Gegensatz meine, den Schopenhauer zwischen den einzelnen Willensacten und dem Wollen überhaupt macht: „Jeder Wille ist Wille nach Etwas, hat ein Object, ein Ziel seines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? — Diese Frage beruht, wie so viele andere, auf Verwechslung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. Ueberall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in der er sich adäquat objectivirt. . . . . . Jeder einzelne Willensact eines erkennenden Individuums hat nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Act nie einträte: aber wie die materielle Ursache blos die Bestimmung enthält, daß zu dieser Zeit, an diesem Ort, an dieser Materie, eine Aeußerung dieser oder jener Naturkraft eintreten muß; so bestimmt auch das Motiv nur den Willensact eines erkennenden Wesens zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber, daß jenes Wesen überhaupt w[illegible] [illegible] auf diese Weise will: dies ist Aeußerung seines intelligibe[illegible] der, als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlo[illegible] dem Gebiete des Satzes vom Grunde [illegible]. . . . . .

gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist........... Diesem allen zufolge weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Act hat einen Zweck; das gesammte Wollen keinen." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 194—196.)

Dieser Gegensatz zwischen dem gesammten Wollen und dem einzelnen Wollen scheint Ihnen gegen die Logik zu verstoßen. Denn was vom Allgemeinen, von der ganzen Gattung gilt, müsse auch von allem darunter zu subsumirenden Einzelnen gelten; was von keinem Einzelnen einer Gattung gilt, könne auch von der ganzen Gattung nicht gelten. Entweder also müsse, wenn jedes einzelne Wollen ein Object, ein Ziel hat, auch das Wollen überhaupt ein Object, ein Ziel haben; oder, wenn Abwesenheit alles Zieles zur Natur des Willens überhaupt gehört, so könne auch kein einzelnes Wollen ein Ziel haben. Nun behauptet aber Schopenhauer, jedes einzelne Wollen habe ein Ziel, das gesammte Wollen aber keines. Damit spreche er ja der ganzen Gattung ein Merkmal ab, das er jedem Einzelnen dieser Gattung beilegt. Wenn dieses statthaft wäre, dann dürfte man ja auch mit gleichem Rechte sagen: Jeder einzelne Gedanke hat einen Gegenstand, das gesammte Denken aber ist gegenstandlos; oder: jedes einzelne Gefühl ist entweder Lust- oder Schmerzgefühl, das gesammte Fühlen hingegen ist keines von beiden.

Diesem Ihrem Scrupel gegenüber bin ich, verehrter Freund, der Meinung, daß allerdings, wenn man die citirte Stelle so auffaßt, wie Sie sie aufgefaßt haben, daß Schopenhauer in derselben nämlich dem Wollen im Allgemeinen Etwas abspreche, was er jedem einzelnen Wollen als wesentliches Merkmal beilegt, nämlich einen Zweck zu haben, — alsdann die Stelle allerdings einen Verstoß gegen die Logik enthält. Denn wenn der Wille in keinem einzelnen seiner Acte zweck- und ziellos agirt, so kann er auch überhaupt nicht zweck- und ziellos agiren.

Aber jene Stelle läßt auch noch eine andere Auffassung zu, in welcher sie keinen Widerspruch enthält, und welche mir die allein richtige zu sein scheint. Schopenhauer unterscheidet nämlich in derselben von jedem einzelnen, durch ein Motiv veranlaßten Willensact das

diesem zu Grunde liegende Wollen oder das Grundwollen. Dieses Grundwollen, welches die Voraussetzung aller im Einzelnen verfolgten Zwecke ist, hat nicht wieder einen Zweck, sondern seine Befriedigung ist der Zweck alles Strebens. Ein Mensch strebt z. B. nach Reichthum, oder Ehre, oder Macht, oder nach allem diesen. Diese einzelnen Zwecke bilden die Motive seiner Handlungen. Aber ihnen liegt ein Streben zu Grunde, das nicht wieder einen Zweck hat, sondern dessen Erfüllung der Zweck alles jenes einzelnen Strebens ist, nämlich das Streben nach Wohlsein, nach Glückseligkeit, nach Eudämonie.

Dieses allem einzelnen Streben zu Grunde liegende Streben ist ziellos, d. h. hat kein Ziel außer sich, weil es alle Ziele in sich befaßt.

Daß ich Reichthum, Ehre, Macht will, läßt sich erklären. Ich will sie, weil ich glücklich sein will. Aber warum will ich glücklich sein? Dafür giebt es keinen Grund, keinen Zweck, weil es selbst der Urgrund, der Ur- oder Endzweck alles besondern Wollens ist.

So aufgefaßt, hat, denke ich, die behauptete Ziellosigkeit des Willens überhaupt nichts Anstößiges. So muß man es aber auffassen. Denn daß es Schopenhauer's Absicht nicht sein könne, dem Wollen im Allgemeinen ein Merkmal abzusprechen, das er jedem einzelnen Wollen als wesentlich beilegt, nämlich die Richtung auf ein Ziel, das geht ja schon daraus hervor, daß er den jedem einzelnen Wollen zu Grunde liegenden Willen als Wille zum Leben bezeichnet, also das Leben als Ziel desselben betrachtet hat. Nur eben dieses allen einzelnen Zielen zu Grunde liegende Ziel oder Endziel erklärte es für ziellos. Der Wille zum Leben zweckt nach Schopenhauer auf Nichts ab, weil Alles auf ihn abzweckt.

Dem pantheistischen Grundgedanken Schopenhauer's zufolge agirt der Weltwille als der allumfassende Wille so wenig zwecklos, daß er vielmehr alle Zwecke der besondern Wesen, in denen er erscheint oder sich objectivirt, umfaßt.

So falsch, als es wäre, zu sagen: das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge u. s. w. hat einen Zweck, der gesammte Organismus hingegen ist zwecklos; eben so falsch wäre es, jedem einzelnen Wollen in der Welt einen Zweck beizulegen, den gesammten Welt-

willen aber für zwecklos agirend zu erklären. Vielmehr schließt er ja alle besondern Zwecke der Weltwesen in sich, umfaßt sie alle; wie sollte er da zwecklos agiren? Richtig ist nur, daß er nicht ausschließlich diesen oder jenen besondern Zweck verfolgt, nicht den Zweck dieser oder jener Gattung, dieses oder jenes Individuums. Aber dieses nicht Aufgehen in einem besondern Zweck ist nicht gleichbedeutend mit absoluter Zwecklosigkeit.

Noch ein Beispiel: Jeder einzelne Raumabschnitt und ebenso jeder einzelne Zeitabschnitt ist ausgedehnt. Ist aber der Raum und die Zeit unausgedehnt? Umfassen beide nicht vielmehr alle Ausdehnungen der besondern Räume und Zeiten? — Es heißt also Schopenhauer falsch auffassen, wenn man ihn dem Willen im Allgemeinen absprechen läßt, was er jedem einzelnen Wollen beilegt: einen Zweck.

Neunzehnter Brief.

Gegensatz zwischen dem Schopenhauer'schen Weltprincip und dem Gott der Theologen und speculativen Philosophen. — Kritik der Schopenhauer'schen Identification des Lebens mit dem Leiden.

Sie stimmen mir, verehrter Freund, zwar darin bei, daß zwischen dem allumfassenden und dem einzelnen Willen kein anderer Gegensatz gemacht werden dürfe, als daß jener alle Zwecke umfaßt, während dieser nur auf besondere Zwecke gerichtet sei. Aber Sie geben mir zu bedenken, daß dadurch der Weltwille zum bedürftigsten Wesen gemacht wird, das es geben kann, folglich auch zu dem leidenvollsten und gequältesten. Was Schopenhauer von jedem Wollen aussagt, daß die Basis desselben Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz ist, dem es folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt („Welt als Wille und Vorstellung", I, 367), das gelte von dem allumfassenden Willen nicht minder, als von jedem einzelnen. Der Unterschied zwischen dem allumfassenden und dem einzelnen Willen sei nur der, daß letzterer einen besondern Mangel, ein besonderes Leiden zur Basis habe, jener hingegen allen Mangel, alles Leiden. Damit werde doch offenbar der Weltwille zu einem unendlich bedürftigen, unendlich leidenden Wesen gemacht, und ein solches, zum Weltprincip erhoben, streite doch gar sehr gegen die Vorstellung, die man sich von dem Welturheber zu machen gewohnt ist. Nach dieser gewöhnlichen Vorstellung sei der Welturheber ein absolutes, folglich ein bedürfnißloses, ein selbstgenugsames, über alle Leiden und Schmerzen erhabenes Wesen. Seligkeit sei der Zustand, den nicht blos die Theologen, sondern auch die speculativen Philosophen ihrem Gott, dem Absoluten,

beilegen. Schopenhauer's Gott hingegen sei ein unseliges, gequältes, leiden- und schmerzvolles Wesen, ja weit unseliger, als jedes einzelne Wesen, da er ja die Leiden und Qualen aller Weltwesen in sich trage.

Da haben Sie freilich nicht Unrecht. Der Schopenhauer'sche Gott sieht dem der Theologen und der speculativen Philosophen gar nicht ähnlich; weshalb auch Schopenhauer dagegen protestirt hat, ihn Gott zu nennen. Aber die Frage ist hier, wer die Wahrheit auf seiner Seite hat, ob Diejenigen, welche ein absolutes, ein vollkommenes, selbstgenugsames, bedürfnißloses, leiden- und schmerzloses Wesen an die Spitze der Welt stellen, oder Diejenigen, welche dieses bestreiten. Da muß ich denn sagen: Logik sowohl als Erfahrung sprechen stark dagegen, daß die Welt einem absoluten, selbstgenugsamen, bedürfniß- und mangellosen Wesen ihren Ursprung verdanke. In einem solchen Wesen — so viel sagt mir die Logik — ist kein Grund, kein Motiv enthalten, Etwas zu wollen; denn es hat ja schon Alles in sich, wessen es bedarf. Jedes actuelle Wollen — darin hat Schopenhauer unbestreitbar Recht — kann nur aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden entspringen. Der absolute Gott aber ist frei von jeglichem Bedürfniß, jedem Mangel und Leiden. Was sollte ihn dann noch bewegen, aus sich herauszugehen, und (theistisch) die Welt zu schaffen, oder (pantheistisch) sich in die Welt zu incarniren? Nur ein sich nicht selbstgenügender Gott, ein ohne Welt sich mangelhaft fühlender und also leidender Gott kann hierzu ein Motiv haben. Zweitens zeigt mir die Erfahrung überall in der Welt nur bedürftige, begehrliche, auf ein Anderes, ein zu ihrer Erhaltung und Befriedigung Unentbehrliches bezogene Wesen, die, so lange sie dieses Andere nicht erreichen, im Zustande des Leidens sich befinden; — läßt sich diese Thatsache aus einem bedürfnißlosen Gott ableiten? Müßte nicht nach dem Gesetze, daß Gleiches von Gleichem erzeugt wird, Gleiches an Gleichem Wohlgefallen hat (simile simili gaudet), der bedürfnißlose Gott auch bedürfnißlose Wesen schaffen oder sich in sie incarniren?

Logik und Erfahrung sprechen also für den Schopenhauer'schen Begriff vom Weltprincip als einem bedürftigen, mangelbehafteten, hungrigen und somit leidenden Wesen. Schopenhauer ging nur darin zu weit, daß er dieses Wesen ausschließlich im Zustande des Leidens begriffen darstellt. Er sagt nämlich: „Alles Streben entspringt

aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 365.)

Daß es keine dauernde Befriedigung gebe, mag richtig sein; aber daraus folgt doch nicht, daß die Welt nur von Leiden erfüllt sei. Denn es giebt doch unleugbar auch Befriedigungen des Willens, wenngleich sie von keiner ewigen Dauer sind. Jeder Athemzug in reiner, frischer Luft ist ein befriedigter Wille, jeder gestillte Hunger oder Durst ist ein befriedigter Wille, jeder Coitus ist ein befriedigter Wille. Befriedigter Wille aber ist, so lange als die Befriedigung anhält, kein Leiden, sondern Freude. Folglich ist es einseitig, den Willen nur zur Quelle des Leidens zu machen. Er ist ebenso die Quelle der Freude. Gehemmter Wille wird als Leiden, befriedigter als Freude empfunden. Das Wesen des Lebens besteht weder in dem einen, noch in dem andern, sondern in dem Wechsel von beiden. Das Ignoriren der thatsächlichen Befriedigungen des Willens, die einseitige Richtung des Blickes auf die Hemmungen desselben hat Schopenhauer zum Pessimisten gemacht.

Der Weltwille als das all-eine, alle besondern Triebe und Bedürfnisse umfassende Wesen gedacht, schließt nicht blos alle Leiden, sondern auch alle Freuden der Welt in sich. Er ist also nicht blos das gequälteste, sondern auch das beglückteste, weil alles Glück umfassende Wesen. Doch ich komme auf Schopenhauer's Pessimismus später noch ausführlicher zu sprechen.

Hier sei zur Erläuterung des Gesagten nur noch folgendes Beispiel angeführt. Das Auge, das Ohr, die Lunge, der Magen, überhaupt jedes Organ des Leibes hat seine besondern Leiden, seine besondern Schmerzen. Der Gesammtorganismus umfaßt alle diese Leiden, alle diese Schmerzen; er hat also viel zahlreichere Leiden, als jedes einzelne seiner Organe. Aber eben darum auch weit zahlreichere Freuden. Dasselbe nun, was vom Mikrokosmos, gilt auch vom Makrokosmos, wenn man sich denselben ebenso als einen einheitlichen, von einem Willen durchwalteten Organismus denkt, wie jenen.

Zwanzigster Brief.

Rückblick. — Programm der folgenden Briefe. — Bedeutung des Schopenhauer'schen Idealismus. — Widerlegung Trendelenburg's und Jürgen Bona Meyer's. — Wesentliche Gleichheit des Schopenhauer'schen Idealismus mit dem Helmholtz'schen.

Ich habe Ihnen, verehrter Freund, in meinen bisherigen Briefen meine Stellung zu den Cardinalpunkten der Schopenhauer'schen Philosophie, zu der Lehre vom Willen als Ding an sich und vom Verhältniß desselben zur Erscheinung dargelegt. Sie werden daraus ersehen haben, daß ich überall bestrebt bin, den Rest von Dualismus, der noch in der Schopenhauer'schen Philosophie zu finden ist, und der von dem Kant'schen Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung herrührt, durch ihren eigenen monistischen Grundgedanken von der Immanenz des Wesens in der Erscheinung zu überwinden.

Dasselbe Streben werden Sie nun auch in meinen folgenden, mehr ins Einzelne gehenden, einzelne Punkte sowohl der Lehre von der Vorstellung, als der Lehre vom Willen betreffenden Briefen wiedererkennen. Auch hier werden Sie finden, daß, wenn gleich ich den Gegnern Schopenhauer's in ihrer Art von theils unverständiger, theils gehässiger Polemik nicht folgen kann, ich doch keineswegs der Meinung bin, daß Schopenhauer zur Polemik keinen Anlaß gebe.

Ich werde, entsprechend der Reihenfolge der vier Bücher der „Welt als Wille und Vorstellung", zuerst mehrere erkenntnißtheoretische, dann mehrere naturphilosophische, drittens mehrere ästhetische und viertens mehrere ethische Punkte von Wichtigkeit besprechen. —

In der Erkenntnißtheorie handelt es sich vor allen Dingen um die Bedeutung der Vorstellung. Ist sie ein bloß subjectives Hirngespinnst, oder ein treues Abbild der Dinge, wie sie an sich sind; oder, wenn keines von beiden, was ist sie?

Um nun die Bedeutung der Vorstellung bei Schopenhauer richtig zu erkennen, muß man sich in den Mittelpunkt seines Systems versetzen, muß den Alles beherrschenden Grundgedanken ins Auge fassen. Dieser nun ist bei Schopenhauer nach dessen eigener ausdrücklicher Erklärung der Ihnen bereits dargelegte Gedanke der beiden großen Identitäten, nämlich der Identität des Willens auf allen Stufen und der Identität der Causalität, d. i. der willenbewegenden Ursachen auf allen Stufen, welche beide Identitäten in dem Verhältniß zu einander stehen, daß die zweite der ersten subordinirt ist, indem sie die erste zu ihrer Voraussetzung hat.

Hätten nun die Gegner Schopenhauer's sich diese Grundlehre seines Systems gegenwärtig gehalten, so hätten sie seinen Idealismus nicht so falsch beurtheilt. Sie hätten vielmehr die reale Bedeutung der Vorstellung bei ihm erkannt und hätten ihn nicht zum absoluten Idealisten gestempelt.

Trendelenburg wirft Schopenhauer vor, daß er die Erscheinung „zu einer bloßen Vorstellung in unserm Kopf", zum „Scheine", zum „Gaukelbilde" mache. („Logische Untersuchungen", 2. Aufl., II, 107 fg.) Ihm hat Jürgen Bona Meyer (in seiner Schrift: „Schopenhauer als Mensch und Denker") und haben Andere es nachgesprochen, daß Schopenhauer die Welt der Erscheinung zu einer Welt des Scheines mache, daß sein Idealismus oder Subjectivismus sich nicht wesentlich von dem Berkeley's und Fichte's unterscheide.

Nun lehrt aber doch Schopenhauer, daß die Vorstellung zu den willenbewegenden Ursachen gehört, daß sie also wirkt. Wäre sie, wie die Gegner behaupten, bloßer Schein, so müßte ja Schopenhauer die beiden andern Classen von Ursachen, die mechanisch wirkenden und die als Reiz wirkenden, mit denen zusammen die Vorstellung (Motiv) eine große Identität bildet, ebenfalls für bloßen Schein erklärt haben. Die Causalität überhaupt müßte nach Schopenhauer bloßer Schein sein.

Ist dies nun der Fall? Ich sage: Nein. Der Causalität kommt

zwar nach Schopenhauer keine primäre, sondern nur secundäre Realität zu; aber immer doch Realität. Wie sollte auch ein Wirkendes — und das sind doch alle Ursachen — unwirklich, unreal sein?

Schopenhauer erklärt die Kraft für Das, was jeder Ursache ihre Causalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken ertheilt. Die Kräfte sind Das, vermöge dessen die Wirkungen überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Fähigkeit zu wirken allererst ertheilt, von welchen sie also diese zur Lehn haben. Die Kraft aber ist an sich Wille. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Kraft.) Der Wille nun wieder ist das ursprünglich Reale. Er ist kein bloßer Schein, sondern das Allerrealste, was es giebt.

Hieraus folgt, daß auch die wirkenden, willenbewegenden Ursachen kein bloßer Schein sind, denn Kraft, folglich Wille, das Allerrealste, ist es, was durch sie hindurch wirkt.

Die Causalität, zu deren Gebiet nach Schopenhauer die Vorstellung gehört, ist somit bei ihm kein bloßer Schein, kein blos Subjectives, sondern ein Reales, Objectives, wenngleich ein Secundäres, kein Primäres.

Doch es giebt auch noch andere Beweise dafür, daß Schopenhauer kein absoluter Idealist ist, der die Erscheinung zum bloßen Scheine, zum subjectiven Gaukelbilde macht.

Schopenhauer betont es wiederholt, daß in dem Aposteriorischen der Vorstellung, in dem aus den apriorischen Formen nicht Abzuleitenden und zu Erklärenden das ursprünglich Reale, das Ding an sich, der Wille sich kundgiebt, die apriorischen Formen hingegen dem Intellect als das ihm Eigenthümliche angehören. Er sondert also den realen von dem idealen Theil der Vorstellung, legt dem aposteriorischen Stoffe derselben Realität, der apriorischen Form Idealität bei, und es ist daher auch ein ungerechter Vorwurf, daß zwischen seinem Realismus und seinem Idealismus ein Widerspruch sei. Ein solcher wäre nur dann vorhanden, wenn Schopenhauer die Prädicate real und ideal einem und demselben Subject beilegte. Dies ist aber nicht der Fall; denn nur der Stoff der Vorstellung oder Erscheinung ist ihm real, die Form hingegen ideal.

„Ich lasse", sagt Schopenhauer, „ganz und gar Kant's Lehre

bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei, und daß die Erkenntnisse a priori blos in Bezug auf diese gelten; ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihr herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung blos Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist Das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten. (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 204.)

Auch noch aus folgender Stelle geht die erwähnte Vertheilung der Realität und Idealität an zwei verschiedene Elemente der Vorstellung, an das Aposteriorische und Apriorische derselben, deutlich hervor: „Alles Dasjenige an den Dingen, was nur empirisch, nur a posteriori erkannt wird, ist an sich Wille: hingegen soweit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maaße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestirt, d. h. als sie immer höher auf der Wesenleiter stehen; hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist, weil sie um so mehr auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung ohne empirischen Gehalt vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik; hier ist Alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend, und lassen nichts zu wünschen übrig; indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne, welches Alles daher kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unsers Intellects zu thun haben." (Vergl. „Ueber den Willen in der

Natur", S. 86.) Denselben Gedanken finden Sie auch in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. I, §. 24, S. 142—145) ausgeführt.

Es geht aus dem Angeführten zur Genüge hervor, daß Schopenhauer in Bezug auf die Erscheinung weder blos Idealist, noch blos Realist ist, sondern Idealist und Realist, und zwar nicht in sich widersprechender Weise, da es nicht ein und dasselbe Element der Erscheinung ist, in Bezug worauf er Idealist und Realist ist, sondern zwei verschiedene Elemente, nämlich apriorische Form und empirischer Stoff.

Daß Schopenhauer kein absoluter Idealist ist, geht auch aus folgender Stelle der „Parerga" (Bd. II, §. 103 b) hervor, wo Schopenhauer, von den verschiedenen Thiergestalten und den verschiedenen Pflanzenformen redend, fortfährt: „Im Ganzen jedoch läßt sich sagen, daß in der objectiven Welt, also der anschaulichen Vorstellung, sich überhaupt nichts darstellen kann, was nicht im Wesen der Dinge an sich, also in dem der Erscheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entsprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorstellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, ebendarum aber auch kann sie kein eitles, müßig ersonnenes Mährchen auftischen. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüthen muß doch überall der Ausdruck eines ebenso modificirten subjectiven Wesens sein, d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein", wozu noch die Erläuterung zu nehmen ist, die Schopenhauer in dem 38. Briefe an mich giebt: „Ich meinerseits lehre: nicht in den Eigenschaften, weder den apriorischen noch den empirischen, stellt das Wesen des Dinges an sich sich dar; wohl aber müssen die speciellen und individuellen Unterschiede dieser Eigenschaften, die Unterschiede in abstracto genommen, irgendwie ein Ausdruck des Dinges an sich sein, z. B. weder die Gestalt noch die Farbe der Rose; wohl aber dies, daß die eine sich in rother, die andere in gelber Farbe darstellt: oder, nicht die Form noch die Farbe des Menschengesichts, aber, daß der eine diese, der andere jene Physiognomie hat." (Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn", S. 594.)

Ich habe im angeführten Werk (ebend., S. 434 fg.) gezeigt, daß Schopenhauer in der ersten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" allerdings noch überwiegend Idealist war, da er in derselben von

der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge so gesprochen, als berührte sie das Ding an sich gar nicht, sondern gehörte lediglich der Vorstellung an. Ich habe aber auch gezeigt, wie Schopenhauer diesen einseitigen Idealismus in den spätern Auflagen und in den durch die „Parerga" gegebenen Erläuterungen corrigirt hat. Wenn man nun die wahre Meinung Kant's nicht aus der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" schöpft, sondern aus der zweiten, warum verfährt man mit Schopenhauer nicht ebenso, schöpft vielmehr seine wahre Meinung aus den ersten überwiegend idealistischen Aeußerungen, statt aus den spätern realistischen Ergänzungen und Erläuterungen, oder sucht gar einen Widerspruch zwischen beiden nachzuweisen? Ist dies nicht gerade so, als wenn man, statt Kant's wahre Meinung aus der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" zu schöpfen und durch diese die mit ihr nicht übereinstimmenden Aeußerungen der ersten Auflage für verworfen zu halten, beide zu Grunde legen und nun zeigen wollte, wie Kant sich widersprochen habe?

Nach meinem Dafürhalten hat man bei der Auslegung eines Systems vor allen Dingen diejenige Auslegung zu Rathe zu ziehen, die der Autor selbst in spätern Auflagen oder in Erläuterungen und Ergänzungen ihm gegeben hat; folglich hat man den Idealismus des ersten Bandes der Welt als „Wille und Vorstellung", der von der ersten Conception des Systems her noch stehen geblieben ist, nach den Erläuterungen und Ergänzungen des zweiten Bandes, sowie nach denen der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" und der „Parerga" auszulegen. Was thun aber die Gegner? Sie stempeln entweder, sich an die überwiegend idealistischen Aeußerungen des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" haltend, Schopenhauer zum puren, die Welt in ein Gaukelblild, ein leeres Hirngespinnst verwandelnden Idealisten, oder sie stellen diesen Aeußerungen die mehr realistischen des zweiten Bandes und der spätern Schriften gegenüber und rufen aus: „Welche Widersprüche!" In diesem Verfahren kann ich weder wissenschaftlichen Geist, noch Redlichkeit finden. Schopenhauer hat sein im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" dargelegtes System selbst ausgelegt in den Ergänzungen des zweiten Bandes, in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" und in den „Parergis". Im Sinne dieser seiner eigenen Auslegungen

daher ist sein System aufzufassen, nicht aber sind, um Widersprüche herauszubringen, diese Auslegungen dem System entgegenzustellen.

Schopenhauer hat seinen Idealismus im Unterschiede vom Kant'schen einen physiologischen genannt („Welt als Wille und Vorstellung", II, 323 fg.), und in der That stimmt derselbe im Wesentlichen überein mit dem modernen physiologischen Idealismus, wie ihn namentlich Helmholtz vertritt. Dieser lehrt: „Man muß sich nur nicht verleiten lassen, die Begriffe von Erscheinung und Schein zu verwechseln. Die Körperfarben sind die Erscheinung gewisser objectiver Unterschiede in der Beschaffenheit der Körper; sie sind also auch der naturwissenschaftlichen Ansicht nach kein leerer Schein, wenn auch die Art, wie sie erscheinen, vorzugsweise von der Beschaffenheit unseres Nervenapparates abhängt. Ein täuschender Schein tritt nur da ein, wo die normale Erscheinungsweise eines Objects mit der eines andern vertauscht wird." („Populäre wissenschaftliche Vorträge" von H. Helmholtz. Zweites Heft. Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1871, S. 55.)

Helmholtz unterscheidet zwischen Bild und Zeichen. Unsere Vorstellungen der Dinge sind nach ihm nicht Bilder, wohl aber Zeichen derselben. „Denn in einem Bilde muß die Abbildung dem Abgebildeten gleichartig sein, und nur so weit sie gleichartig ist, ist sie Bild. Eine Statue ist Bild des Menschen, insofern sie dessen Körperform nachahmt. Auch wenn sie in reducirtem Maßstabe ausgeführt ist, wird immer Raumgröße durch Raumgröße dargestellt. Ein Gemälde ist Bild des Originals, theils weil es die Farben des letztern durch ähnliche Farben, theils weil es einen Theil der Raumverhältnisse desselben, nämlich die der perspectivischen Projection, durch entsprechende Raumverhältnisse nachahmt." (Daselbst S. 54.)

Solche Bilder der Eigenschaften der Dinge sind nun aber nach Helmholtz unsere Vorstellungen nicht. Denn, wie er mit Recht bemerkt, jede Eigenschaft oder Qualität eines Dinges ist in Wirklichkeit nichts Anderes, als die Fähigkeit desselben, auf andere Dinge gewisse Wirkungen auszuüben. Wenn aber, was wir Eigenschaft nennen, immer eine Beziehung zwischen zwei Dingen betrifft, so kann eine solche Wirkung natürlich nie allein von der Natur des einen Wirkenden abhängen, sondern sie besteht überhaupt nur in Beziehung auf und

hängt ab von der Natur eines Zweiten, auf welches gewirkt wird. Es hat also gar keinen reellen Sinn, von Eigenschaften des Lichts reden zu wollen, die ihm an und für sich zukämen, unabhängig von allen andern Objecten, und die in der Empfindung des Auges wieder dargestellt werden sollten. Der Begriff solcher Eigenschaften ist ein Widerspruch in sich, es kann solche überhaupt gar nicht geben; und es kann deshalb auch nicht die Uebereinstimmung der Farbenempfindungen mit solchen Qualitäten des Lichts verlangt werden. Die Farben sind also nicht Bilder, sondern nur sinnliche Zeichen gewisser äußerer Qualitäten, sei es des Lichts, sei es der Körper, die es zurückwerfen. (Daselbst 54—56.) Die Qualitäten der Gesichtsempfindungen sind nichts „als Zeichen für gewisse qualitative Unterschiede theils des Lichts, theils der beleuchteten Körper, ohne aber eine genau entsprechende objective Bedeutung zu haben". (Daselbst S. 61.) Das Auge ist nach Helmholtz keineswegs ein vollkommeneres optisches Instrument, als die von Menschenhänden gemachten, im Gegentheil außer den unvermeidlichen Fehlern eines jeden dioptrischen Instruments zeigt es auch solche, die wir an einem künstlichen Instrumente bitter tadeln würden; auch das Ohr trägt uns die äußeren Töne keineswegs im Verhältnisse ihrer wirklichen Stärke zu, sondern zerlegt sie eigenthümlich, verändert sie und verstärkt oder schwächt sie nach der Verschiedenheit ihrer Höhe in sehr verschiedenem Maaße. „Diese Abweichungen verschwinden gegen diejenigen, welche wir finden, wenn wir die Qualitäten untersuchen, durch welche uns von den verschiedenen Eigenschaften der äußern Dinge Kunde gegeben wird. In Bezug auf letztere können wir geradezu den Beweis führen, daß gar keine Art und kein Grad von Aehnlichkeit besteht zwischen der Qualität des äußern Agens, durch welches sie erregt ist, und welches durch sie abgebildet wird." (Daselbst S. 205.) Helmholtz beruft sich hiefür auf das von Johannes Müller aufgestellte Gesetz von den specifischen Sinnesenergien, dessen Tragweite durch die weiteren Forschungen nur vergrößert werde, und schließt dann: „Es geht aus diesen und ähnlichen Thatsachen die überaus wichtige Folgerung hervor, daß unsere Empfindungen nach ihrer Qualität nur Zeichen für die äußeren Objecte sind, und durchaus nicht Abbilder von irgend einem Grade der Aehnlichkeit ...... Und nicht blos mit den qualitativen Unterschieden der Empfindungen verhält

es sich so, sondern auch jedenfalls mit dem größten und wichtigsten Theil, wenn nicht mit der Gesammtheit der räumlichen Unterschiede in unseren Wahrnehmungen. In dieser Beziehung ist namentlich die neuere Lehre vom binocularen Sehen und die Erfindung des Stereoskops von Wichtigkeit geworden." (Daselbst S. 205—207.)

Vergleichen Sie nun mit dieser Helmholtz'schen Lehre nebst den zum Belege für dieselbe in dem ersten Aufsatze des zweiten Heftes seiner „Populären wissenschaftlichen Vorträge" über „die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens" gelieferten Thatsachen die Schopenhauer'sche Lehre in der Schrift „Ueber das Sehn und die Farben" und in der „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", namentlich in §. 21 über „die Intellectualität der Anschauung"; so wird die wesentliche Gleichheit zwischen dem Idealismus Beider Ihnen in die Augen springen. Blos die Ausführung ist bei Beiden eine verschiedene. Aber in der Hauptsache sind Beide einig, daß Erscheinung nicht zu verwechseln sei mit Schein, daß die von uns wahrgenommenen Eigenschaften der Dinge nicht Abbilder der objectiven Qualitäten derselben sind, sondern nur Wirkungen derselben auf unsere Sinne*), daß diese Wirkungen aber eben darum kein bloßes Product das wahrnehmenden Subjects sind, sondern daß ihnen etwas objectiv Reales zum Grunde liegt, sie also, wenn auch nicht Bilder, doch Zeichen des Realen sind.

Das Gewicht, welches Schopenhauer auf die Anschauung als die Quelle aller ächten und wahren Erkenntniß legt, reicht allein schon hin, zu beweisen, daß man sein System mit Unrecht zu den absolut idealistischen Systemen rechnet. Die Anschauung, lehrt Schopenhauer, ist nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, sondern sie selbst ist die Erkenntniß κατ' ἐξοχην, ist allein die wahre, die ächte, die ihres Namens würdige Erkenntniß, denn sie allein ertheilt eigentliche Einsicht. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 83.) Neue Grundeinsichten sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Er-

*) „Der Körper ist roth", sagt Schopenhauer, „bedeutet, daß er im Auge die rothe Farbe bewirkt". („Ueber das Sehn und die Farben", S. 20.) „Wenn wir eine Substanz blau nennen", sagt Helmholtz, „so handelt es sich nur darum, ihre Wirkung auf ein normales Auge zu bezeichnen." („Populäre wissenschaftliche Vorträge", II, 56.)

kenntniß zu schöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. (Daselbst II, 68, 77.) Die anschauende Erkenntniß ist für das System aller unserer Gedanken Das, was in der Geognosie der Granit ist, der letzte feste Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. (Daselbst II, 69, 76.) Alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung. (Daselbst II, 79.) Die Anschauung ist es, welcher das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingterweise, sich aufschließt und offenbart. (Daselbst II, 77.)

Wer so spricht, dem kann das Angeschaute nicht ein blos subjectives Gaukelbild, ein wesenloser Schein, ein eitles Hirngespinnst sein; sondern es enthält ihm einen realen Kern, offenbart ihm ein an sich seiendes Wesen; folglich ist er kein absoluter Idealist.

Schopenhauer lehrt freilich daneben die „völlige Diversität des Idealen und Realen“, die „tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen“ (vergl. Schopenhauer-Lexikon: Ideal und Real); aber ich bin auch der Meinung, daß diese seine, noch vom Einfluß Kant's herrührende Ansicht sich mit seiner eigenen Lehre von der Anschauung, „welcher das eigentliche und wahre Wesen der Dinge sich aufschließt“, nicht verträgt. Mag dieses Sichaufschließen auch immerhin ein durch die Functionen und Formen des Intellects bedingtes sein; so kann doch dabei von der „tiefen Kluft“ und der „völligen Diversität“ zwischen dem Realen und Idealen nicht mehr die Rede sein. In der Anschauung ist der Gegenstand als vorgestellter freilich nicht identisch mit dem wirklichen, sondern blos eine Vorstellung des wirklichen Gegenstandes, der angeschaute Körper einer Pflanze oder eines Thieres z. B. ist kein Ding an sich. Aber als das Ding an sich offenbarend ist der angeschaute Gegenstand doch nicht absolut verschieden von dem wirklichen, die Kluft zwischen Beiden ist keine unübersteigliche. Der wirkliche Gegenstand geht ja in die Anschauung ein, was gar nicht möglich wäre, wenn zwischen dem Ding an sich und den Functionen des Intellects keine Beziehung bestände, wenn keine Brücke von dem einen zum andern führte. Das Wirken des Realen auf den Intellect wäre ganz unmöglich, wenn zwischen Beiden eine absolute „Diversität“ bestände.

Einundzwanzigster Brief.

Kritik der Schopenhauer'schen Lehre von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität als bloße Vorstellungsformen. — Widerlegung derselben aus seiner realistischen Lehre von der Erscheinung heraus.

Gemäß dem in meinem vorigen Briefe Auseinandergesetzten kann ich auch nicht mit Schopenhauer Raum, Zeit, Vielheit und Causalität für bloße Vorstellungsformen halten, sondern muß ihnen eine objective Realität beilegen.

Ich habe Ihnen schon die Stelle aus dem 38. Briefe Schopenhauer's an mich citirt, in der er bereits die Concession macht, daß die Unterschiede der Dinge — zwar nicht die empirischen, aber doch dieses, daß die Dinge überhaupt sich als unterschieden kund geben — irgendwie ein Ausdruck des Dinges an sich sein müssen, d. h. mit andern Worten, daß die Unterschiede keine blos subjectiven Vorstellungen sind, sondern objective Realität haben.

Sind aber die Unterschiede real, so sind eo ipso auch Zeit, Raum, Causalität und Vielheit real. Denn das Unterschiedene ist ein Vieles, ist als solches neben- und nacheinander, also räumlich und zeitlich, und wirkt, denn durch die unterschiedenen Wirkungen, die es hervorbringt, giebt es sich eben als unterschieden kund. Daß die eine Rose sich in rother, die andere in gelber Farbe darstellt, daß ein Menschengesicht diese, ein anderes jene Physiognomie hat, das ist nach dem erwähnten Zugeständniß Schopenhauer's Folge des verschiedenen sich Kundgebens ihres Wesens an sich, also Folge ihres verschiedenen Wirkens. Folglich kommt den Dingen an sich Causalität zu.

Die Realität von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität folgt über-

haupt aus dem Schopenhauer'schen Begriff der Erscheinung. Das Wort Erscheinung hat bei Schopenhauer einen doppelten Sinn, einen idealistischen und einen realistischen. Es bedeutet einerseits die durch die apriorischen Formen des erkennenden Subjects bedingte Vorstellung; es bedeutet aber auch andererseits die objective Manifestation des Dinges an sich, zu deren Bezeichnung Schopenhauer das eigenthümliche Wort „Objectivation" gebildet hat. Unter „Objectivation" ist das Sichdarstellen des Dinges an sich, d. i. des Willens, in der Objectenwelt zu verstehen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Objectivation.)

Obwohl nach Schopenhauer alles Object Erscheinung ist, so ist doch ein Unterschied zu machen zwischen der ursprünglichen, unmittelbaren Objectität und der mittelbaren, secundären. Zu jener gehören die Ideen, zu dieser die einzelnen Dinge. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich (des Willens), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objectität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objectseins für ein Subject. Die Idee allein ist die möglichst adäquate Objectität des Dinges an sich oder des Willens, die einzelnen Dinge hingegen sind keine ganz adäquate Objectität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Erscheinung und Idee.)

Es ist hier noch nicht meine Absicht, die Ideenlehre Schopenhauer's zu kritisiren, — ich behalte mir dieses für später vor, — sondern nur die gegen den Idealismus sich ergebenden Folgen derselben will ich Ihnen zeigen.

Die Ideen, weit entfernt, blos subjective Vorstellungen im idealistischen Sinne zu sein, sind vielmehr die erste, unmittelbarste, allgemeinste und adäquateste Offenbarung des Dinges an sich. Erst indem das Ding an sich in die Ideen eingeht, kommt es überhaupt zur Vorstellung, zum Objectsein für ein Subject. Das Zerfallen in Subject und Object, welches die Voraussetzung der Vorstellung bildet, ist die erste formelle Manifestation des Dinges an sich. Inhaltlich aber bilden die Ideen eine Stufenfolge von Willensspecificationen, in

denen der Wille, das Ding an sich, sich immer deutlicher offenbart, je höher er sich steigert. Inhaltlich sind die Ideen also gleichbedeutend mit den auf den verschiedenen Naturstufen sich offenbarenden Naturkräften. Jede ursprüngliche Naturkraft ist eine bestimmte Stufe der Objectivation des Willens oder der Idee im platonischen Sinne. „Wir können die verschiedenen in den Naturkräften sich offenbarenden Ideen oder Objectivationsstufen des Willens als einzelne und an sich einfache Willensacte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt. Nun behält auf den niedrigsten Stufen der Objectität ein solcher Act (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwicklungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer eine einfache Aeußerung, wenngleich diese nach Maßgabe der äußern Verhältnisse sich verschieden darstellt. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, in einer Succession von Entwickelungen ihrer Organe aus, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck ihres Wesens vollenden." (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Naturkraft: Die Stufen der Naturkräfte als Stufen der Objectivation des Willens.)

Was Schopenhauer hier von den höhern Ideen (Naturstufen) lehrt, daß sie einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedürfen, um den ganzen Ausdruck ihres Wesens zu vollenden, das lehrt er auch von der Natur im Ganzen. Denn die Natur steigt nach seiner mit der Kant-Laplace'schen Kosmogonie und mit der ganzen neuern naturwissenschaftlichen Weltanschauung übereinstimmenden Lehre successive von den niedern zu den höhern Stufen (Ideen) auf und steigert sich allmälig bis zum Menschen, in welcher zeitlichen Entwickelung die Natur gemäß dem Gesetze der Continuität keinen Sprung macht. (Natura non facit saltus.) Die spätern und höhern Naturstufen, obwohl eine eigenthümliche, über die frühern sich erhebende Idee darstellend, sind doch durch die frühern bedingt: denn sie können erst hervortreten, nachdem diese ihr Werk gethan. Die Natur, lehrt Schopenhauer in wesentlicher Uebereinstimmung mit Darwin, fängt

nicht bei jedem Erzeugnisse von vorn an, aus nichts schaffend, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, knüpft sie an das Vorhandene an, benutzt die frühern Gestaltungen, entwickelt und potenzirt sie höher, ihr Werk weiter zu führen. Als Beleg hierfür kann die sogenannte Metamorphose der Pflanze dienen, eben so die Steigerung der Thierreihe, auch die Steigerung in Hinsicht auf den Intellect. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Natur: Continuität der Naturstufen; ferner Generatio aequivoca.)

Nehmen Sie nun alles Dieses zusammen, so ergiebt sich daraus als nothwendige Consequenz, daß Raum, Zeit, Vielheit und Causalität keine bloßen Vorstellungsformen, sondern real sind. Denn die Ideen, diese ursprünglichen Willensmanifestationen oder „Willensacte", wie sie Schopenhauer nennt, sind die reale Erscheinung des Willens, und derselben sind mehrere; folglich ist die Vielheit real. Die Ideen als gleichbedeutend mit den Naturkräften sind ferner das den einzelnen Ursachen ihre Kraft zu wirken Ertheilende; folglich ist die Causalität real. Endlich sind die Ideen als theils coëxistirende, theils succedirende Naturstufen räumlich neben und zeitlich nach einander; folglich sind Raum und Zeit real.

Diese Realität von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität ist nun freilich keine primäre, sondern wie die der Ideen selbst eine secundäre, der Erscheinung des Dinges an sich angehörende. Aber da die Erscheinung in den Ideen eine reale Offenbarung des Dinges an sich ist, so sind Raum, Zeit, Vielheit und Causalität ebenfalls reale Offenbarungen des Dinges an sich, reale Formen seiner Erscheinung.

Hiermit ist der Rest von Idealismus, der sich noch bei Schopenhauer in der Lehre von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität als subjectiven Vorstellungsformen findet, durch die Consequenz seiner eigenen Lehre von der Erscheinung überwunden. Es bleibt als wahr nur stehen, daß Raum, Zeit, Causalität und Vielheit keine unbedingte Realität haben; sondern ihre Realität dadurch bedingt ist, daß das Ding an sich erscheint. Denn erschiene das Ding an sich nicht, objectivirte es sich nicht unmittelbar in den Ideen, und mittelbar in den Individuen; so gäbe es weder Raum und Zeit, noch Vielheit und Causalität. Aber diese Bedingtheit durch das Erscheinen des Dinges an sich ist nicht gleichbedeutend mit der idealistischen Subjectivität

jener Formen. Es ist also noch kein Idealismus, wenn man Raum, Zeit, Causalität und Vielheit für Formen der **Erscheinung** erklärt. Denn es kommt alles darauf an, in welchem Sinne man das Wort Erscheinung hier nimmt, ob in dem Sinne der objectiven Manifestation des Ansichseienden, oder im Sinne der blos subjectiven Vorstellung. Nur wer Raum, Zeit, Vielheit und Causalität für blose Formen der **Vorstellung** erklärt, ist **Idealist**; wer sie hingegen für Formen der objectiven Erscheinung des Dinges an sich erklärt, der ist **Realist**. Nun muß aber doch Schopenhauer sie consequenterweise dafür erklären, weil er das Ding an sich in einer Vielheit wirkender Kräfte (Ideen), die theils coëxistiren, theils einander succediren, erscheinen läßt. Also ist Schopenhauer im Grunde genommen Realist.

Es hilft nichts, daß er sagt: „Der **Wille** als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine **Objectität** betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objects für ein Subject, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesammt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 134.) Wie käme, muß man hier fragen, der Wille dazu, in diese Formen, also in den allgemeinen Gegensatz von Subject und Object und in die besondern Formen alles Objects: Raum, Zeit und Vielheit **einzugehen**, wenn sie ihm absolut fremd wären? Gewiß, diese Formen sind nur Formen der **Erscheinung**, Formen der **Objectität** des Willens. Aber da das Erscheinen oder sich Objectiviren die eigene That des Willens ist, da er der absolute und allmächtige Herr der Welt und alles schließlich auf ihn zurückzuführen ist, so sind eo ipso auch diese Formen der Erscheinung **seine** Formen, spiegeln sein Wesen ab, können ihm so wenig fremd sein, als das Erscheinen selbst ihm fremd ist.

Dieses hat übrigens Schopenhauer selbst anderwärts ausgesprochen, indem er z. B. die Unendlichkeit von Raum und Zeit für das Abbild der Rast- und Ziellosigkeit des Strebens des Willens erklärt hat. Das Fortrücken unsers ganzen Sonnensystems, vielleicht auch des

ganzen Sternhaufens, dem unsere Sonne angehört, woraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixsterne zu schließen sei, werde zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes, welche wir dem Streben des Willens in allen seinen Erscheinungen zuerkennen müssen; „daher eben auch wieder endloser Raum und endlose Zeit die allgemeinsten und wesentlichsten Formen seiner gesammten Erscheinung seyn mußten, als welche sein ganzes Wesen auszudrücken da ist." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 177, 378 fg.)

So wie nach Schopenhauer hier unendlicher Raum und unendliche Zeit das entsprechende Abbild der Natur des Willens als eines endlosen Strebens sind, so ist nach einer andern Stelle das räumliche Auseinandergehen in entgegengesetzte Richtungen, welches sich in der Polarität zeigt, das entsprechende Abbild des Auseinandertretens der Kraft, d. i. des Willens in zwei entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten. Da nämlich, wo er von den Naturphilosophen der Schelling'schen Schule spricht und deren Verdienste in Nachweisung der Analogien in der Natur anerkennt, wenngleich er die zur bloßen Witzelei ausartende Jagd nach Analogien in der Natur tadelt, sagt er: „Sie haben besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten, welches sich meistens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengesetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Krystall bis zum Menschen ist. In China ist jedoch diese Erkenntniß seit den ältesten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 171.)

Aus diesen und ähnlichen Stellen, deren sich noch mehrere bei Schopenhauer finden, geht deutlich genug hervor, daß er Raum und Zeit, wenngleich er sie für Formen der Erscheinung erklärt, doch für keine blos subjectiven Vorstellungsformen im idealistischen Sinne, sondern für objectiven, realen Ausdruck des Wesens an sich, d. i. des Willens angesehen hat. Der Wille erscheint so, in unendlichem Raum und unendlicher Zeit, weil er ein end- und zielloses Streben ist; er erscheint in räumlich entgegengesetzte Richtungen

auseinandergehend, weil er ein in zwei entgegengesetzte, zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten auseinandergehendes Wesen ist.

Die realistische Bedeutung der Erscheinung bei Schopenhauer geht auch aus den Stellen hervor, in denen er die gesammte sichtbare Welt „die Objectivation, den Spiegel des Willens zu seiner Selbsterkenntniß“ nennt. („Welt als Wille und Vorstellung“, I, 196, 315, 323.) Wie könnte der Wille in der sichtbaren Welt sich selbst erkennen, wenn dieselbe ihm nicht entspräche, nicht Ausdruck seines eigenen Wesens, sondern ein blos subjectives Phänomen wäre. Am entschiedensten tritt der Realismus Schopenhauer's aus folgenden Stellen hervor: „Die Erscheinung, die Objectität des einen Willens zum Leben ist die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Gestalten. Das Dasein selbst und die Art des Daseins, in der Gesammtheit, wie in jedem Theil, ist allein aus dem Willen. In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will.“ („Welt als Wille und Vorstellung“, I, 415.) „In Folge unserer ganzen Ansicht ist der Wille nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt: und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: seine Selbsterkenntniß sind Beide und sonst nichts: er bestimmt sich und eben damit Beide: denn außer ihm ist nichts, und sie sind er selbst.“ („Welt als Wille und Vorstellung“, I, 321.)

Mit dieser, die Erscheinung ihrer Beschaffenheit nach, sowohl im Ganzen, wie in jedem Theil, aus dem Willen (also nicht aus blos subjectiv gültigen Formen des Intellects) ableitenden Erklärung, welche die wahre Consequenz seiner Philosophie ist, hat Schopenhauer selbst seinen ursprünglichen Idealismus aufgegeben, der die Formen der Erscheinung als dem Ding an sich fremd betrachtete und sie blos auf Rechnung des Intellects setzte.

Zweiundzwanzigster Brief.

Ob die Erscheinung bei Schopenhauer als eine ewige aufzufassen sei? — Unphilosophischer Anthropomorphismus in der Lehre von der Verneinung des Willens.

Sie sind, verehrter Freund, durch meine Auseinandersetzungen zwar überzeugt worden, daß die Schopenhauer'sche Lehre von der Erscheinung im Grunde genommen eine realistische ist; aber es ist Ihnen, schreiben Sie, dunkel geblieben, ob bei Schopenhauer das Eingehen des Dinges an sich in die Erscheinung als ein zeitlicher, historischer Act, oder ob die Erscheinung als gleich ewig mit dem Ding an sich aufzufassen sei. Mit andern Worten: ob der Wille, wie der theologische Gott vor der Schöpfung, ehe er in die Welt einging, in sich verschlossen, also erscheinungslos war und erst zu einer bestimmten Zeit sich aufgeschlossen, sich „objectivirt" hat; oder ob er von Ewigkeit her „objectivirt", also nie ohne Erscheinung, ohne Objectität ist.

In ersterm Falle, meinen Sie, wäre Schopenhauer's Philosophie doch selbst wieder nur eine kosmogonische, obgleich er das kosmogonische Philosophiren verwirft; er trüge doch in das Ding an sich das Werden, die Veränderung hinein, obgleich er dieses Hineintragen von Formen der Erscheinung in das Ding an sich verwirft. Denn wenn der Wille (das Ding an sich Schopenhauer's) erst in einem erscheinungslosen Zustande sich befand, ehe er in den Zustand des Erscheinens überging, so sei eine innerliche Veränderung, ein zeitliches Werden, ein Entstehen in ihm vorgegangen, was doch seinem Begriffe als dem des Unveränderlichen, nimmer Werdenden widerspreche.

Im andern Falle hingegen, dem des ewigen Erscheinens, sei es nicht denkbar, daß der Wille je aufhören sollte, zu erscheinen. Nun lehre doch aber Schopenhauer, daß mit der Verneinung des Willens auch das Ende seiner Erscheinung, der Welt, eintrete; obgleich er dieses Nichts der Welt für kein absolutes, sondern nur für ein relatives erklärt.

Sie wünschen über diesen Punkt durch mich ins Klare zu kommen.

Sollte ich nun zunächst, noch ohne alle Rücksicht auf Schopenhauer's Lehre, sagen, wie ich das Verhältniß des Urwesens zu seiner Erscheinung auffasse, so würde ich sagen: Es ist ein Ungedanke, das ewige Wesen als ein thätiges, agirendes aufzufassen — und als Willen muß ich es doch thätig, agirend denken — gleichzeitig aber anzunehmen, daß es erst zu einer bestimmten Zeit aus dem thatlosen, ruhenden in den activen Zustand übergegangen sei. Ein leerer, potentieller Wille, der erst mit dem Uebergang aus dem potentiellen in das actuelle Wollen den Weltproceß beginnt, wie es E. von Hartmann sich denkt, ist für mich eine Absurdität. Ist der Wille ewig, und ist es dem Willen wesentlich, zu agiren, so muß er auch ewig agiren, muß folglich ewig sich äußern, ewig erscheinen. Jeder einzelne Willensact zwar hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit, das Agiren selbst aber kann keinen Anfang und kein Ende haben, weil damit der Wille selbst Anfang und Ende hätte, er folglich nicht das ewige Ur- oder Grundwesen aller Dinge wäre.

Nach meiner Ansicht kann also von einem zeitlichen Anfang der Erscheinung überhaupt nicht die Rede sein, sondern nur von einem zeitlichen Anfang dieser oder jener einzelnen Erscheinung. Was nun aber Schopenhauer's Stellung zu dieser Frage betrifft, so ist sie folgende:

Schopenhauer faßt ebenfalls die Erscheinung des Willens als unzertrennlich von ihm selbst, als stets ihn begleitend auf, indem er z. B. sagt: „Da der Wille, das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung aber nur der Spiegel des Willens; so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten: und wenn Wille da ist, wird auch Leben, Welt da seyn." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 324.) Also, so lange, als Wille da ist,

so lange ist auch seine Erscheinung da. Wenngleich die einzelnen, individuellen Erscheinungen entstehen und vergehen, so ist doch das Erscheinen überhaupt von gleicher Dauer mit dem erscheinenden Wesen, dem Willen. Aber freilich dieses Wesen selbst ist nach Schopenhauer, da es verneint werden kann, kein ewiges, folglich ist auch seine Erscheinung von keiner ewigen Dauer.

Zwar lehrt Schopenhauer: Die Ideen, als die unmittelbare Erscheinung des Willens, sind die ewigen Formen der Dinge, feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während die Individuen entstehen und vergehen, immer werden und nie sind. Die Ideen sind die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objective der Erscheinungen ausmachen. „Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenngleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 154; II, 414.) „Die Zeit ist bloß die vertheilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig sind: daher sagt Plato, die Zeit sei das bewegte Bild der Ewigkeit." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 207.)

Demgemäß ist nach Schopenhauer nur die mittelbare Erscheinung, die der einzelnen Dinge, oder Individuen, entstehend und vergehend, die unmittelbare hingegen, die der Ideen, unentstanden und unvergänglich, wie der Wille, das Ding an sich, dessen Erscheinung sie sind. Der Wille kann sich also nicht erst zu einer bestimmten Zeit in den Ideen objectivirt haben, sondern muß als ewig in ihnen objectivirt gedacht werden.

Aber freilich mit dieser Ewigkeit der Erscheinung in den Ideen läßt sich die Verneinung des Willens nicht zusammenreimen. Kann das Grundwesen der Welt, der Wille ein Ende nehmen, so ist eo ipso auch seine Erscheinung nicht ewig.

Schopenhauer ist durch seine Lehre von der Verneinung des Willens wieder in das historische, kosmogonische Philosophiren, das er selbst so scharf verwirft, zurückgefallen. Er hat sich mit der Herleitung der Welt aus einem intelligibeln Willensact, der auch wieder

zurückgenommen werden kann, und mit dessen Zurücknahme die Welt ein Ende hat, in ein transscendentes, aller menschenmöglichen Erfahrung entrücktes Gebiet verstiegen, während doch seine Philosophie immanent bleiben, d. h. sich innerhalb der Erfahrung halten und blos das Wesen dieser, das Was derselben, entziffern wollte. Dadurch ist er genöthigt worden, den Willen, den er anfänglich für das ursprüngliche, ewige, unzerstörbare Wesen aller Dinge erklärt, hinterher doch nur für das relative, nicht für das absolute Wesen an sich zu erklären. Hinter dem Willen, dem Wesen an sich dieser Welt, steckt ihm noch Etwas, das übrig bleibt, wenn der Wille sich verneint hat und damit das Nichts der Welt eingetreten ist. „Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut; so wäre auch dieses Nichts ein absolutes; statt daß es sich uns ausdrücklich nur als ein relatives ergiebt." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 222.) Der Wille ist ihm das Wesen der Welt nicht im Sinne der absoluten Substanz Spinoza's. (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 743; „Parerga", II, §. 162; „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn", S. 430—432, 555, 559.)

Damit ist Schopenhauer, wie ich schon in der Einleitung zu der Gesammtausgabe seiner Werke (S. LXXXIV) gesagt habe, sich selbst untreu geworden und ist in einen unphilosophischen Anthropomorphismus zurückgefallen, einen Anthropomorphismus, der nicht mehr dem früher (im sechsten Briefe) von mir vertheidigten und gerechtfertigten, sondern dem theologischen ähnlich ist. Nach der theologischen Weltanschauung nämlich hat Gott die Welt geschaffen, und diese besteht daher nur so lange, als Gott sie erhält; sie muß vergehen, sobald Gott seine Hand von ihr abzieht. Aehnlich nun ist nach Schopenhauer die Welt Folge eines Willensactes, und besteht nur so lange, als dieser Willensact bejaht wird, vergeht hingegen, sobald die Verneinung desselben eintritt. Die Verneinung selbst wieder ist Folge der intuitiven Erkenntniß des Elends alles Daseins, welche Erkenntniß das Nichtwollen herbeiführt, also wie ein Motiv wirkt. Schopenhauer nennt sie zwar im Gegensatz zu der die Motive liefernden Erkenntniß Quietiv; aber ein Quietiv ist doch nur ein anderartiges Motiv, nämlich ein Motiv zum Nichtwollen und Nichthandeln. Also denkt sich Schopenhauer in der Lehre

von der Verneinung des Willens den Weltwillen als durch ein Motiv, folglich nach menschlicher Weise bestimmbar. Der Weltwille handelt wie ein Mensch, der einen Act, den er in der Verblendung über seine Folgen begangen, nach erfolgter Erfahrung und Enttäuschung bereut und ihn wieder zurücknimmt. Dies ist allerdings unphilosophischer Anthropomorphismus.

Dreiundzwanzigster Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen Kraft und Ursache. — Wahre Bedeutung dieses Gegensatzes.

Zu dem Rest von Dualismus in der Schopenhauer'schen Philosophie, von dem ich schon wiederholt in diesen Briefen gesprochen habe und den es gilt durch den eigenen Monismus derselben zu überwinden, gehört auch der Gegensatz zwischen Kraft und Ursache.

Schopenhauer sagt nämlich: „In Folge der zu weiten Fassung des Begriffs Ursache hat man mit demselben den Begriff der Kraft verwechselt; diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch Das, was jeder Ursache ihre Causalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken ertheilt. Es ist unmöglich, mit seinem Denken im Klaren zu seyn, so lange darin Kraft und Ursache nicht als völlig verschieden deutlich erkannt werden." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 51.)

Die Kräfte sind nach Schopenhauer Das, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Causalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, allererst ertheilt, von welchem sie also diese blos zur Lehn haben. Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen; die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit, sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Causalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch die Wirkung, eine einzelne Veränderung; die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unver-

änderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. („Vierfache Wurzel", S. 45. „Welt als Wille und Vorstellung", I, 157—163.) Die Kraft ist die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 133, 166.)

Andererseits lehrt Schopenhauer aber, jede Bewegung, also jede Veränderung, sei Product zweier Factoren, eines innern: Kraft oder Wille, und eines äußern: Ursache. Es gebe nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung, entweder von Innen, oder von Außen, sondern die Bewegung von Innen (aus dem Willen) und von Außen (durch Ursachen) finde bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich und unzertrennlich statt. („Ueber den Willen in der Natur", S. 84 fg.) Und wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren sei, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft (Naturwillens) und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so sei jede Handlung eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 56.) Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt die Beschaffenheit kund. (Daselbst, S. 97, 176. „Parerga", II, 247.)

Hieraus geht hervor, daß nach Schopenhauer's eigener Lehre jede Wirkung, jede Veränderung, kein bloßes Product einer äußeren Ursache ist, sondern Product Beider, der äußern Ursache und der Kraft oder des Willens, der durch sie in Action versetzt wird. Jede Ursache muß, um zu wirken, auf eine Kraft stoßen, die durch sie zur Aeußerung herausgefordert wird. Die Kraft unterscheidet sich also von der Ursache nur, wie der innere von dem äußern Factor, oder wie die allgemeine Ursache von der einzelnen, wie die principielle Ursache von der occasionellen, wie die Grundursache von der gelegentlichen. Der ganze Gegensatz zwischen Kraft und Ursache ist also nur ein relativer, und die Consequenz der Schopenhauer'schen Lehre erfordert daher, die Kräfte nicht aus dem Gebiete der Ursachen auszuschließen, sondern nur, sie als die Grundursachen aller Veränderungen von den Gelegenheitsursachen zu unterscheiden. Jene sind die allgemeinen, diese die einzelnen Ursachen.

Ein von Schopenhauer selbst gebrauchtes Beispiel kann dies erläutern: „Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm innewohnenden Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt, oder ob es schäumend über Felsen stürzt, oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt: das hängt von den äußern Ursachen ab: Eines ist ihm so natürlich wie das Andere; aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich sehr bereit, in jedem Fall jedoch seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend. So wird sich auch jeder menschliche Charakter unter allen Umständen offenbaren: aber die Erscheinungen, die daraus hervorgehen, werden seyn, je nachdem die Umstände waren." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 165.)

Hier sind nicht blos die äußern Umstände Ursache der Erscheinungsweise des Wassers, sondern auch seine eigene innere Natur, die sein Wesen constituirenden Eigenschaften oder Kräfte, und eben so sind nicht blos die äußern Umstände Ursache der Offenbarungsweise eines menschlichen Charakters, sondern auch die Beschaffenheit dieses Charakters selbst. Denn ein anderer Charakter würde sich unter denselben äußern Umständen ganz anders offenbaren.

Die äußern Umstände sind folglich nicht die ganze Ursache einer Erscheinung, sondern nur ein Theil der ganzen. Es ist daher falsch, jene allein unter den Begriff der Ursache zu subsumiren und, wie Schopenhauer thut, zu erklären: „Alle Ursache ist Gelegenheitsursache" („Welt als Wille und Vorstellung", I, 164), und: „Der Wille aber ist nie Ursache." (Daselbst S. 166.) Vielmehr ist zu sagen: Die Kraft oder der Wille eines Wesens ist die innere, principielle, beharrliche, allgemeine Ursache, und die Umstände, die auf sie wirken, sind die äußern, gelegentlichen, wechselnden, einzelnen Ursachen seiner Erscheinungs- oder Aeußerungsweise.

Nur das Ganze, wodurch eine Erscheinung bewirkt wird, darf Ursache derselben genannt werden; das Ganze ist aber weder der innere, noch der äußere Factor allein, sondern Beide zusammen. Sagt doch Schopenhauer selbst, die Aetiologie „hat zu allen Erscheinungen in der Natur die Ursachen aufzusuchen, d. h. die Umstände, unter denen sie allezeit eintreten; dann aber hat sie die unter mannigfaltigen Umständen vielgestalteten Erscheinungen zurückzuführen auf Das, was in

aller Erscheinung wirkt und bei der Ursache vorausgesetzt wird, auf ursprüngliche Kräfte der Natur." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 166.) Nun, was in aller Erscheinung wirkt, ja die Voraussetzung des Wirkens jeder äußern Ursache ist, das ist doch wohl auch Ursache zu nennen. Es ist ja sogar die wichtigste, die entscheidende, weil die Grundursache der Erscheinung. Damit fällt denn der obige Satz Schopenhauer's: „Der Wille ist nie Ursache." Er ist vielmehr die Hauptursache.

Vierundzwanzigster Brief.

Kritik der Schopenhauer'schen Lehre vom Verhältniß des Objects und Subjects zu einander. — Nachweis des ursächlichen Verhältnisses Beider in der Vorstellung.

Wie ich die Kraft nicht aus dem Gebiete der Ursächlichkeit ausschließen konnte, so kann ich auch das Verhältniß zwischen Object und Subject in der Vorstellung nicht, wie Schopenhauer thut, dem Gebiete der Ursächlichkeit entziehen. Nach Schopenhauer erstreckt sich die Herrschaft des Satzes vom Grunde nur auf die Objecte, nicht aber auf das Verhältniß zwischen Object und Subject.

Schopenhauer rühmt nämlich von seiner Philosophie, daß sie weder vom Object, noch vom Subject ausgegangen, sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt. Dies Verfahren unterscheide seine Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Object oder vom Subject ausgingen, und demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten, und zwar nach dem Satze vom Grunde, „dessen Herrschaft wir hingegen das Verhältniß zwischen Object und Subject entziehen, ihr bloß das Object lassend". („Welt als Wille und Vorstellung", I, 30.) „Wie der Materialismus übersah, daß er mit dem einfachsten Object schon sofort auch das Subject gesetzt hatte; so übersah Fichte, daß er mit dem Subject nicht nur auch schon das Object gesetzt hatte, weil kein Subject ohne solches denkbar ist; sondern er übersah auch Dieses, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, sich auf eine Nothwendigkeit stützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund: weil nothwendig seyn

und aus gegebenem Grunde folgen — Wechselbegriffe sind, daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes als die allgemeine Form des Objects als solchen ist, mithin das Object schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen und in Gemäßheit seiner Gesetzgebung entstehen lassen kann. Ueberhaupt also hat das Ausgehen vom Subject mit dem Ausgehen vom Object denselben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat seines Ausgangspunkts. Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen nun unterscheidet sich unser Verfahren, toto genere, indem wir weder vom Object noch vom Subject ausgehen, sondern von der **Vorstellung**, als erster Thatsache des Bewußtseins, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Object und Subject ist, die Form des Objects wieder der Satz vom Grund, in seinen verschiedenen Gestalten" u. s. w. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 40.)

Es ist nun zwar richtig, daß weder das Vorgestellte (Object) das Vorstellende (Subject), noch auch umgekehrt das Vorstellende das Vorgestellte — sofern dieses kein bloßes Phantom, sondern ein Reales ist, — hervorbringt, also keines von Beiden **Ursache des Daseins** des andern ist. Aber daraus, daß keines von Beiden Ursache des **Daseins** des andern ist, folgt nicht, daß im Acte der Vorstellung Beide außer aller ursächlichen Beziehung zu einander stehen. Vielmehr kommt, wie ich Ihnen zeigen werde, nach Schopenhauer selbst die Vorstellung nur dadurch zu Stande, daß sowohl das Object auf das Subject, als auch das Subject auf das Object **wirkt**.

Was ist **Vorstellung**? Hierauf antwortet Schopenhauer: „Ein sehr komplicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines **Bildes** ebendaselbst ist." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 214.) Welcher Art dieser complicirte physiologische Vorgang im erkennenden Subject sei, das hat Schopenhauer sowohl in der Schrift „Ueber das Sehn und die Farben", als in der „Vierfachen Wurzel" (§. 21) gezeigt. Er hat daselbst nachgewiesen, wie erst dadurch, daß der Verstand das Causalitätsgesetz auf die Sinnesempfindungen anwendet, die Anschauung eines **Objects** zu Stande kommt. Die Veränderungen, welche der thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden,

und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letztern als eines Objects. Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage durch seine einzige, einfache Function der Beziehung der Wirkung auf ihre Ursache die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Ohne die Thätigkeit des Verstandes, die keine blos sensuale, sondern eine cerebrale ist, käme es nie zu einer objectiven Welt, also zur Welt „als Vorstellung", sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des eigenen Leibes bliebe übrig. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Anschauung.)

Da nun nach dieser Auffassung das vorgestellte Object erst durch die Thätigkeit des Subjects, durch die Verstandesfunction, welche die subjective Sinnesempfindung in objective Anschauung umwandelt, zu Stande kommt; so ist doch klar, daß Schopenhauer insoweit die Thätigkeit des Subjects als Ursache des Objects auffaßt. Gäbe es keine Sinne und keinen Verstand, so gäbe es auch kein vorgestelltes Object. „Die Welt als Vorstellung hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß sie nicht seyn kann, also auch nicht vorher war." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 36.)

Aber nicht blos das Subject hat nach Schopenhauer eine Seite, wodurch es Ursache des Objects wird, nämlich seine Verstandsthätigkeit; sondern auch umgekehrt, das Object hat eine Seite, wodurch es als Ursache auf die vorstellende Thätigkeit des Subjects wirkt; denn woher kommt es, daß das Subject jetzt diesen, so geformten, mit solchen Eigenschaften begabten, sich so äußernden Gegenstand vorstellt, bald darauf einen ganz anders geformten, mit andern Eigenschaften begabten und anders äußernden? Dieser verschiedene empirische Gehalt der Objecte läßt sich nach Schopenhauer nicht aus den rein formalen, apriorischen Functionen des vorstellenden Subjects ableiten, sondern in ihm offenbart sich das Ding an sich. In der objectiven, d. i. in der Erscheinungswelt, in der Welt als Vorstellung, kann sich nichts darstellen, was nicht im Wesen der Dinge an sich, also in dem der Erscheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entsprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorstellung

kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann sie kein eitles, müßig ersonnenes Mährchen auftischen. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüten muß doch überall der Ausdruck eines ebenso modificirten subjectiven Wesens sein; d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein. („Parerga", II, 188 fg.) So weit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie der **bloßen** Erscheinung (Vorstellung) an, hingegen in dem Maaße, als sie **empirischen**, aposteriorischen Gehalts sind, offenbart sich in ihnen das Ding an sich, der Wille. („Ueber den Willen in der Natur", S. 86.) Die **empirischen** Eigenschaften (oder vielmehr die gemeinsame Quelle derselben) verbleiben dem Dinge an sich selbst, als Aeußerungen seines selbsteigenen Wesens durch das Medium der apriorischen Formen hindurch. („Parerga", I, 98.)

Die Sache verhält sich also nach Schopenhauer so: In der Vorstellung stehen Subject und Object, jedes mit einer andern Seite, in Causalbeziehung zu einander, wirken auf einander, nämlich das Subject mit seinen formalen apriorischen Functionen der Sinne und des Verstandes, das Object mit seinen empirischen, vom Dinge an sich herrührenden Eigenschaften. Ursache der sensualen und cerebralen **Form** des Objects ist das Subject, Ursache des empirischen **Gehalts** das Ding an sich.

Hiernach ist also die oben dargestellte Ansicht Schopenhauer's, welche das Verhältniß von Subject und Object der Herrschaft des Satzes vom Grunde entzieht, ihr blos das **Object** lassend, zu berichtigen.

Begrifflich ist freilich mit dem Subject sofort das Object, sowie mit diesem sofort jenes gesetzt. Denn die beiden entgegengesetzten Begriffe beziehen sich aufeinander, keiner von beiden ist ohne den andern denkbar, wie dieses überhaupt bei allen entgegengesetzten Begriffen der Fall ist. Aber so wie, obgleich die **Begriffe** der Ursache und Wirkung gleichzeitig mit einander gesetzt sind, dennoch in der Wirklichkeit die Ursache der Wirkung vorhergeht; so geht, obgleich die **Begriffe** des Objects und Subjects mit einander gesetzt sind, doch in der Wirklichkeit die Action des einen der des andern vorher. Die bestimmte empirische Beschaffenheit des Objects ist Ursache der

Vorstellung ihrer materialen Seite nach, und die sensuale
brale Thätigkeit des Subjects ist Ursache der Vorstellung ih
malen Seite nach.

Diesen Unterschied zwischen dem abstract begrifflichen
realen Verhältniß von Subject und Object in der Vorstell
Schopenhauer selbst eingesehen und ausgesprochen. Denn als
brieflich mein Bedenken darüber äußerte, daß er gegen Fichte
wendung des Satzes vom Grunde auf das Verhältniß von
und Object für unstatthaft erkläre, doch aber selbst auch das Ob
dem Subject ableite, indem er es (in der „Vierfachen Wurzel"
durch den Verstand, mittelst Anwendung des Satzes vom
zu Stande kommen lasse; da erwiderte er in einem Brief vom
1852: „Nimmt man es abstract, so ist mit dem Subject das
sofort gesetzt. Denn Subjectsein heißt erkennen, dies heißt Vorst
haben. Object und Vorstellung ist das Selbe. Nun aber
der Wirklichkeit das Dasein des Subjects des Erkennens kein
tes, dasselbe existirt nicht für sich und unabhängig, ist nicht
Himmel gefallen; sondern es tritt auf als das Werkzeug einer
duellen Willenserscheinung (Thier, Mensch), deren Zwecken es
soll und die nun dadurch ein Bewußtsein einerseits ihrer sel
andererseits der übrigen Dinge erhält: da entsteht die Frag
innerhalb dieses Bewußtseins, und aus welchen Elementen d
stellung der Außenwelt zu Stande kommt", u. s. w. (Vergl. „
Schopenhauer. Von ihm, über ihn" S. 541 fg.)

Hier hat also Schopenhauer selbst eingestanden, daß n
grifflich mit dem Subject sofort das Object gesetzt ist, in der
lichkeit hingegen die Thätigkeit des Subjects Ursache des vorg
Objects ist, also demselben vorhergeht.

Im Vorstellen geschieht Etwas, verändert sich Etwas.

specifisch bestimmten Inhalt, es wird durch das Object zu einer ganz bestimmten Vorstellung genöthigt. Es steht nicht in seinem Belieben, einen Körper so oder so groß, mit solchen oder solchen Eigenschaften, mit solcher oder solcher Wirkungsweise wahrzunehmen.

Folglich treten Subject und Object beim Vorstellen in ein Causalitätsverhältniß zu einander; denn sie verändern einander gegenseitig; jedes wird Ursache der Veränderung des andern.

Falsch wäre es nur, das Object ganz und gar, also auch seiner materialen Seite nach, aus dem Subject abzuleiten, und eben so falsch, das Subject ganz und gar, also auch seiner formalen Thätigkeit nach, aus dem Object abzuleiten. Jenes wäre der absolute Idealismus, dieses der absolute Realismus. Diese beiden verwirft Schopenhauer mit Recht; denn weder sind die Objecte ganz und gar bloße Hirngespinste, ohne einen realen Kern, noch ist das Subject eine bloße tabula rasa, auf welche die Dinge, wie sie an sich sind, eingezeichnet werden. Aber wohl bestimmen sich Object und Subject wechselseitig, und das Product dieser wechselseitigen Bestimmung eben ist die Vorstellung.

Fünfundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Lehre von der *Verstandesthätigkeit*. — Unterschied zwischen der *angeborenen* und der durch Uebung *vermittelten* Function des Verstandes. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Berthold *Suhle*.

Wäre, wie im *Begriff*, so auch in der *Wirklichkeit* mit dem Subject sofort das Object gesetzt; so brauchte das Vorstellen der Objecte nicht erst gelernt und geübt zu werden. Schopenhauer selbst aber hat gezeigt, wie sehr dasselbe des Lernens und Uebens bedarf; denn er sagt: „Obgleich der rein formale Theil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Causalität, nebst Raum und Zeit, a priori im Intellect liegt; so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben: sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objecte apprehendiren und eigentlich sehen; sondern sie sind, die ersten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wenn ihr Verstand anfängt, seine Function an den Datis der Sinne, zumal des Getasts und Gesichts, zu üben, wodurch die objective Welt allmälig in ihr Bewußtsein tritt." („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", S. 72.)

Unmittelbar oder angeboren und folglich der Erfahrung vorhergängig ist also nach Schopenhauer nur die Function des Verstandes, die Empfindung in den Sinnesorganen als Wirkung aufzufassen, und von dieser Wirkung den Uebergang zu machen zu der äußern Ursache; die richtige Anwendung dieser Function hingegen ist durch

Uebung und Erfahrung vermittelt, wird erlernt und tritt daher erst allmälig ein.

Hierin liegt nach meiner Ansicht kein Widerspruch; denn ein Anderes ist es, was Schopenhauer beim gegenständlichen Anschauen der Erfahrung vorhergehen, und wieder ein Anderes, was er durch Erfahrung vermittelt sein läßt.

Dennoch hat ein Kritiker Schopenhauer's hier einen Widerspruch finden wollen. Berthold Suhle in seiner Schrift: „Arthur Schopenhauer und die Philosophie der Gegenwart" (Berlin, W. Weber 1862) findet nämlich einen Grundwiderspruch zwischen Schopenhauer's Lehre von der unmittelbaren apriorischen Gewißheit des Causalitätsgesetzes, welche aller Erfahrung vorangeht, ja dieselbe erst möglich macht, und der dicht danebenstehenden Lehre, daß das Kind und der operirte Blindgeborene die Anwendung des Causalitätsgesetzes erst lernen müssen. Er stellt folgende Stellen aus „Die Welt als Wille und Vorstellung" (I, 13 fg.) und aus der Schrift „Ueber das Sehn und die Farben" (S. 10) u. s. w. als widersprechend einander gegenüber:

A.	B.
Die Veränderungen, welcher jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letztern als eines Objects. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstracten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnißweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme, sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des unmittelbaren Objects übrigbliebe, die völlig bedeutungslos aufeinanderfolgten, wenn sie nicht etwa als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt da-	Das Kind, in den ersten Wochen seines Lebens, empfindet mit allen Sinnen; aber es schaut nicht an, es apprehendirt nicht; daher starrt es dumm in die Welt hinein. Bald indessen fängt es an, den Verstand gebrauchen zu lernen, u. s. w. („Ueber das Shen und die Farben", S. 10.) Seit Chesselden's berühmt gewordenem Blinden hat der Fall sich oft wiederholt und es sich jedesmal bestätigt, daß diese spät den Gebrauch der Augen erlangenden Leute zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umrisse sehen, aber noch keine objective Anschauung der Gegenstände haben: denn ihr Verstand muß erst die Anwendung seines Causalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen. („Ueber die

steht, so verwandelt der Verstand mit Einem Schlage, durch seine einzige, einfache Function, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 13 fg.)

vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 7 3. Aufl., S. 72.)

Sieht man diese einander gegenübergesetzten Stellen oberfläch-lich an, ohne in ihren Sinn einzudringen, so scheinen sie einander freilich zu widersprechen; der Widerspruch markirt sich nach S hauptsächlich durch die gesperrt gedruckten Worte. Unter A wird ein unmittelbares, nothwendiges und sicheres Erkennen des reinen Verstandes, also ein apriorisches Erkennen, unter B ein Lernen, ein Ueben, ein Vergleichen des a posteriori Gegebenen gelehrt. Dort schafft der Verstand durch Anwendung des ihm a priori gewissen Causalitätsgesetzes mit Einem Schlage die Anschauung der objectiven Welt, hier muß das Kind aus den Datis, welche die Sinne liefern, durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Object die verschiedenen Sinne erhalten, die Anschauung erst mühsam erlernen. Ist nun nicht zwischen jener Unmittelbarkeit und dieser Mittelbarkeit, jener Apriorität und dieser Aposteriorität ein completer Widerspruch?

Ich sage Nein. Das Angeborensein einer Function schließt nicht aus, daß die Anwendung derselben auf den empirisch gegebenen Stoff erst gelernt werden muß. Die Unmittelbarkeit und Sicherheit, die Schopenhauer dem Verstande in seiner Function des Anschauens zuschreibt, bezieht sich nur auf den mittelst des Causalitätsgesetzes gemachten Uebergang von der Sinnesempfindung als Wirkung zu ihrer äußern Ursache überhaupt, aber nicht auf die Erkenntniß der bestimmten Beschaffenheit dieser äußern Ursache. Diese Erkenntniß ist vielmehr, wie Schopenhauer nachgewiesen, eine höchst vermittelte. Also nur das Erkennen einer Ursache überhaupt, auf welche die Sinnesempfindung bezogen wird, ist unmittelbare apriorische That des Verstandes. Das Erkennen hingegen der empirischen Beschaffenheit der a priori vorausgesetzten Ursache ist Sache des Lernens, der Uebung des Vergleichens der Data der Sinnesempfindung. So löst sich dieser Widerspruch.

Darum ist es auch kein Widerspruch, wenn Schopenhauer die Function des Verstandes eine sichere, untrügliche nennt und dennoch

einen Schein als Trug des Verstandes (vergl. „Ueber das Sehn und die Farben", S. 15) annimmt. Sicher, untrüglich ist nur die Function im Allgemeinen, das Voraussetzen einer Ursache überhaupt zu der in der Sinnesempfindung gegebenen Affection des Leibes; hingegen in die nähere Bestimmung dieser Ursache kann sich Schein, Trug einmischen.

Es verhält sich mit der Verstandesfunction, wie mit jeder andern angeborenen Function. Jede ist nur als eine bestimmte Form der Thätigkeit angeboren. Aber die Anwendung dieser Form auf gegebenen Inhalt oder Stoff muß erlernt werden. Dem Angeborensein widerspricht also das Lernen nicht. Jedes Lernen setzt vielmehr eine angeborene Function voraus.

Hätte Suhle dieses bedacht, so hätte er sich die Bemerkung erspart: „Wer sich nur entschließen will, einmal unbefangen zu überlegen, wie weit denn seine Einsicht in die unübersehbare und tausendfältig verschlungene Kette der Ursachen und Wirkungen in der That reiche, wer sich nur über die einer einzigen Wissenschaft zur Erforschung vorliegenden unzähligen Causalverhältnisse aufrichtig Rechenschaft zu geben versucht, kann der wohl einer menschlichen Gehirnfunction allen materiellen Objecten gegenüber die Allmacht und Unfehlbarkeit zuschreiben, womit der Idealismus sie begabt? Mögen ferner die Anhänger Kant's und Schopenhauer's einen Augenblick absehen von ihrem eigenen vielleicht eminenten Verstande und auf die Menge ihre Aufmerksamkeit richten! Nicht einmal einen angeborenen unbezähmbaren Trieb, ein unablässiges Bedürfniß, von jeder Empfindung oder gar jedem Ereigniß die Ursache zu suchen, werden sie an unserer Gattung entdecken, geschweige denn eine angeborene Fähigkeit, immer die rechte zu finden. Vielmehr zeigen sich die Menschen dazu häufig wenig aufgelegt, träge und ungeschickt, und das reine Interesse, welches den Philosophen, den Naturforscher, den Historiker, den Philologen für die Erkenntniß der Ursachen und Gründe beseelt, ist eine Seltenheit; dem Volke ist jenes Erstaunen fremd, das dem Denker keine Ruhe läßt." (Vergl. Suhle, a. a. O., S. 57 fg.)

Die Thatsache, daß der Philosoph, der Naturforscher, der Historiker, der Philolog u. s. w. den Verstand mit seinem apriorischen Causalitätsgesetz zur Erforschung ganz anderer Ursachen anwendet, als der Laie, und daß

seine Anwendung des Causalitätsgesetzes eine geübtere, eine scharfsinnigere ist, als die des Laien, diese Thatsache wird gewiß Niemand leugnen, und auch Schopenhauer hat sie nicht geleugnet. Aber folgt denn aus der Verschiedenheit der Sphäre der Anwendung des Verstandes und aus der Verschiedenheit des Grades seiner Schärfe, daß die Verstandesfunction keine allgemein menschliche ist, daß sie etwa nur den Gelehrten zukommt, dem Volke aber nicht? Hat doch sogar Schopenhauer's Pudel Verstand bewiesen. (Vergl. „Ueber die vierfache Wurzel", S. 76.)

Die verschiedenen Grade des Verstandes und die verschiedenen Sphären seiner Anwendung hat auch Schopenhauer anerkannt. Dieses hat ihn aber nicht verhindert, die Verstandesfunction als in allen noch so verschiedenen Graden und Sphären im Wesentlichen identisch zu erkennen. „Sind es", lehrt Schopenhauer, „die Ursachen im engsten Sinne (die physikalischen und chemischen), denen der Verstand nachspürt; dann schafft er Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, und erfindet Maschinen zum Heil und zum Verderben: stets aber liegt allen seinen Entdeckungen, in letzter Instanz, ein unmittelbares intuitives Auffassen der ursächlichen Verbindung zum Grunde. Sind hingegen die Reize der Leitfaden des Verstandes; so wird er Physiologie der Pflanzen und Thiere, Therapie und Toxikologie zu Stande bringen. Hat er endlich sich auf die Motivation geworfen; dann wird er entweder sie bloß theoretisch zum Leitfaden gebrauchen, um Moral, Rechtslehre, Geschichte, Politik, auch dramatische und epische Poesie, zu Tage zu fördern; oder aber sich ihrer praktisch bedienen, entweder bloß um Thiere abzurichten, oder sogar um das Menschengeschlecht nach seiner Pfeife tanzen zu lassen, nachdem er glücklich an jeder Puppe das Fädchen herausgefunden hat, an welchem gezogen sie sich beliebig bewegt. Ob er nun die Schwere der Körper, mittelst der Mechanik, zu Maschinen so klug benutzt, daß ihre Wirkung, gerade zu rechter Zeit eintretend, seiner Absicht in die Hände spielt; oder ob er eben so die gemeinsamen, oder die individuellen Neigungen der Menschen zu seinen Zwecken ins Spiel versetzt, ist, hinsichtlich der dabei thätigen Functionen, das Selbe....... Die höchst verschiedenen Grade der Schärfe des Verstandes sind angeboren und nicht zu erlernen; wiewohl Uebung und Kenntniß des Stoffs überall

zur richtigen Handhabung erforderl sind." („Ueber die vierfache Wurzel", S. 77 fg.)

Diese Stellen, zusammengenommen mit den oben bereits angeführten, beweisen zur Genüge, wie unbegründet Suhle's Vorwurf, daß sich Schopenhauer in seiner Theorie des Verstandes widersprochen habe, ist. Das Unmittelbare und das Vermittelte, das Angeborene und das Erlernte oder Erworbene des Verstandes beziehen sich ja bei ihm nicht auf ein und Dasselbe, sondern auf verschiedene Elemente. Einen Widerspruch hätte er nur dann begangen, wenn er die Verstandesfunction in derselben Hinsicht für erlernt und durch Uebung vermittelt erklärt hätte, in welcher er sie für angeboren und unmittelbar erklärt.

Sechsundzwanzigster Brief.

Uebergang zu den naturphilosophischen Fragen. — Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. — Sein Begriff der Materie.

Ich gehe nun, verehrter Freund, gemäß meinem Programm (vergl. den zwanzigsten Brief), nach Erledigung der hauptsächlichsten Erkenntnißtheoretischen Fragen zur Besprechung der wichtigsten die Naturphilosophie Schopenhauer's betreffenden Fragen über.

Wie man Schopenhauer wegen seiner im ersten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" dargelegten Erkenntnißtheorie zum absoluten Idealisten gestempelt hat, aber mit Unrecht, wie ich Ihnen gezeigt habe; so hat man ihn wegen seiner im zweiten Buche dargestellten Naturphilosophie zum Materialisten gemacht; aber ebenfalls mit Unrecht, wie ich Ihnen jetzt zeigen werde.

Ueber die Stellung Schopenhauer's zum Materialismus herrscht große Unklarheit. Die Einen machen ihn, weil er antispiritualistisch den Geist (Intellect) für Gehirnfunction erklärt, zum Materialisten. Die Andern werfen ihm im Gegensatz hierzu vor, daß er idealistisch die Materie in bloße Vorstellung verflüchtige. Noch Andere finden einen Cirkel darin, daß er den Geist aus der Materie ableitet, während er doch die Materie wieder für bloße Vorstellung des Geistes erkläre.

Ich werde Ihnen nun die wahre Stellung Schopenhauer's zum Materialismus in Folgendem näher darlegen, und es wird sich daraus ergeben, daß er weder Materialist ist, noch auch die Materie in bloße Vorstellung verflüchtigt, noch auch des erwähnten Cirkels sich schuldig macht.

Schopenhauer hat allerdings Berührungspunkte mit dem Materialismus, weicht aber auch wiederum so stark von ihm ab und tritt so entschieden als Gegner desselben auf, daß es nur von Unkenntniß seiner Lehre zeugt, wenn man ihn zu den Materialisten rechnet. Sowohl der Begriff Schopenhauer's von der Materie, als auch seine Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus der Materie unterscheidet sich von der materialistischen wesentlich.

Der Materialismus hat seinen Namen davon, daß er kein anderes Ur- und Grundwesen der Dinge kennt, als die Materie. Diese ist ihm das Beharrende in allem Wechsel der Erscheinungen, also die eigentliche Substanz. Sie ist ewig, unerschaffen, unzerstörbar. Aus ihr geht Alles, das Höchste wie das Niedrigste hervor, und in sie geht Alles zurück. Eine zweite, immaterielle Substanz neben ihr, einen Geist, eine Seele, wie der Spiritualismus annimmt, giebt es nach ihm nicht. Daher die Polemik des Materialismus gegen alle Theologie, daher auch seine Polemik gegen die Zerfällung des Menschen in Leib und Seele. Der Materialismus ist Monismus, d. h. erkennt nur ein Ur- und Grundwesen aller Dinge an.

Nun, in dieser Hinsicht ist Schopenhauer einverstanden mit dem Materialismus. Er polemisirt gegen die spiritualistische Annahme einer zweiten, immateriellen Substanz neben der Materie sehr scharf und nennt dieselbe eine „Erschleichung". Nach ihm bildet den wirklichen und allein berechtigten Inhalt des Begriffs der Substanz die Materie. Denn was besagt das Wort Substanz? Es besagt, daß es in allem Wechsel der Zustände ein Beharrendes giebt. Ein solches aber haben wir nach Schopenhauer unmittelbar an der Materie. Sie ist wirklich das letzte Subject aller Prädicate jedes empirisch gegebenen Dinges. Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objectiven und Subjectiven. Faßt der Mensch sich in der äußern Anschauung objectiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtsein, also rein subjectiv auf, so findet er ein blos wollendes und vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgendeine der den Körpern zukommenden

bildet er den Begriff der Seele durch Anwendung

des Satzes vom zureichenden Grunde. Er betrachtet nämlich Erkennen und Wollen als Wirkungen, deren Ursache er sucht, ohne den Leib dafür annehmen zu können, setzt also eine vom Leibe gänzlich verschiedene Ursache derselben. Auf diese Weise beweist der erste und der letzte Dogmatiker das Dasein der Seele, nämlich schon Platon (im „Phädros") und auch noch Wolf, aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Ursache leiten. Erst nachdem auf diese Weise durch Hypostasirung einer der Wirkung entsprechenden Ursache der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Wesen entstanden war, entwickelte und demonstrirte diesen die Schule aus dem Begriff Substanz. Sie stellte nämlich den Begriff Substanz als den höhern Allgemeinbegriff, als den Gattungsbegriff auf, unter welchen sie die Begriffe Materie und Seele als Artbegriffe subsumirte. Aber Gattungsbegriffe dürfen nur gebildet werden, wenn zuvor die Arten gegeben sind, aus denen sie durch Weglassen der Artunterschiede und Beibehalten des Gemeinsamen in allen Arten abstrahirt werden. So entsteht z. B. der Gattungsbegriff Thier durch Wegdenken dessen, was die verschiedenen empirisch gegebenen Thierarten charakterisirt, und durch Uebriglassen des allen diesen Arten gemeinsamen Thiercharakters. Zu dem Begriff Substanz, d. h. dem Begriffe des Beharrenden in allem Wechsel der Erscheinungen, war aber thatsächlich gar keine andere Unterart gegeben, als die Materie. Aus dieser allein ist der Begriff Substanz als ein höheres Genus dadurch entstanden, daß man von ihr das Prädicat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich, als der Begriff Materie; aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er nicht mehrere Unterarten neben der Materie umfaßt. Die Nebenordnung der immateriellen Substanz (Seele) neben die materielle war also logisch gesetzwidrig, war eine Erschleichung. „Blos der Begriff Materie war vor dem Geschlechtsbegriff Substanz da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung müßigerweise aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglassung aller Bestimmungen desselben bis auf eine. Erst nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unechte Unterart gestellt

und so untergeschoben. Zur Bildung dieser aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung dessen, was man vorher stillschweigend schon im höhern Geschlechtsbegriff weggelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit. So wurde also der Begriff Substanz blos gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung des Begriffs der immateriellen Substanz zu sein. Er ist folglich sehr weit davon entfernt, für eine Kategorie oder nothwendige Function des Verstandes gelten zu können; vielmehr ist er ein höchst entbehrlicher Begriff, weil sein einziger wahrer Inhalt schon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erschlichene Nebenart immaterieller Substanz, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden, weswegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an seine Stelle überall der Begriff der Materie zu setzen ist." (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, 580—583.)

Doch was ist denn nun eigentlich diese Materie, von der Schopenhauer in Uebereinstimmung mit dem Materialismus behauptet, daß sie den allein berechtigten Inhalt des Begriffs der Substanz bilde und nachweist, daß neben ihr die zweite, immaterielle Substanz unberechtigterweise untergeschoben sei? Hier müssen wir näher zusehen, was Schopenhauer von der Materie lehrt, um zu unterscheiden, inwieweit hier noch seine Lehre materialistisch und inwieweit sie antimaterialistisch ist.

Das Materielle ist nach Schopenhauer das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgesehen von der specifischen Art seines Wirkens. Daher eben auch ist die Materie, blos als solche, nicht Gegenstand der Anschauung, sondern allein des Denkens, mithin eigentlich eine Abstraction; in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz bestimmte Art des Wirkens. Blos dadurch, daß wir von dieser nähern Bestimmung abstrahiren, denken wir die Materie als solche, d. h. gesondert von der Form und Qualität. Das ganze Wesen der Materie als solcher besteht demnach im Wirken; nur durch dieses erfüllt sie den Raum und beharrt in der Zeit, sie ist durch und durch lauter Causalität. Mithin wo gewirkt wird, ist Materie, und das Materielle ist das Wirkende überhaupt.

Von der bloßen Materie giebt es nur einen Begriff, keine Anschauung; sie geht in alle äußere Erfahrung als nothwendiger Bestandtheil derselben ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; sondern wird nur gedacht als der Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen. Insofern ist sie also eigentlich nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung. Sie ist das durch unsern Verstand (Intellect), in welchem die Welt als Vorstellung sich darstellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende Substrat aller vorübergehenden Erscheinungen, also aller Aeußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Wesen.

Insoweit gehört also die Materie dem formalen Theil unserer Erkenntniß an, gehört zu dem Apriorischen. Sie ist zwar nicht in dem Grade apriorisch, wie Raum und Zeit; denn die Materie können wir wegdenken, Raum und Zeit aber nimmermehr. Allein dies bedeutet blos, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorstellen können. Hingegen die einmal in sie hineingesetzte und demnach als vorhanden gedachte Materie können wir schlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. sie als verschwunden und vernichtet, sondern immer nur als in einen andern Raum versetzt uns vorstellen. Insofern also ist sie mit unserm Erkenntnißvermögen ebenso unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, daß sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt sein muß, deutet schon an, daß sie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem formalen Theil unserer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der That der „Anknüpfungspunkt des empirischen Theils unserer Erkenntniß an den reinen und apriorischen, mithin der eigenthümliche Grundstein der Erfahrungswelt.“

Erst da, wo alle Aussagen a priori aufhören, mithin in dem ganz empirischen Theil unserer Erkenntniß der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmten Wirkungsart derselben, offenbart sich nach Schopenhauer das Wesen an sich der Dinge, der Wille. Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen stets nur als Eigenschaften und Aeußerungen eben jener Materie, die, als auf den Functionen unsers Intellects beruhend, apriorischen Ursprungs ist. Demzufolge ist die Materie Dasjenige, wodurch das innere Wesen der Dinge (der Wille) in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, fühlbar wird. Das Ding an sich

(der Wille) tritt, indem es zur Erscheinung wird, d. h. in die Formen unsers Intellects eingeht, als die Materie auf, d. h. als der selbst unsichtbare, aber nothwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer Eigenschaften; in diesem Sinne also ist die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unsere Anschauungsform ist, und die Körperlichkeit besteht im Wirken, welches auf der Causalität, mithin der Form unsers Verstandes beruht. Hingegen alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere, beruht auf dem, was nur mittels der Materie sichtbar wird, auf dem Dinge an sich, dem Willen.

Schopenhauer unterscheidet also an der Materie ein apriorisches und ein aposteriorisches Element, ein auf den Functionen unsers Erkenntnißvermögens beruhendes Formales und ein das Ding an sich kundgebendes Reales. Daher auch macht er einen Unterschied zwischen Materie und Stoff und polemisirt gegen die neuesten Materialisten, welche beide verwechseln. Der Stoff ist nämlich die schon qualificirte Materie, die Materie in einer bestimmten specifisch wirkenden Form. Von Stoff kann demnach nur bei der realen Körperwelt die Rede sein. Unsere Aussagen von der Materie als solcher sind apriorischer Art. Hingegen die Wirkungsweise bestimmter Stoffe können wir nur a posteriori kennen lernen. Der Satz: „Die Materie beharrt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann" ist a priori gewiß. Hingegen wie ein bestimmter unorganischer oder organischer Stoff wirken wird, das können wir a priori durchaus nicht wissen. Schopenhauer findet es daher lächerlich, daß die neuesten Materialisten, z. B. Büchner, auf empirischem Wege eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben an der vor ihnen tausendmal ausgesprochenen apriorischen Wahrheit, daß die Materie beharrt, und diese Wahrheit, die gar keines Beweises bedarf, weil sie a priori gewiß ist, auf empirischem Wege zu beweisen suchen. Büchner hatte nämlich („Kraft und Stoff", 3. Aufl., S. 17) gesagt: „Heute ist die Unsterblichkeit des Stoffs eine wissenschaftlich aufgestellte und nicht mehr zu leugnende Thatsache. Es ist interessant zu wissen, daß auch frühere Philosophen eine Kenntniß dieser folgenwichtigen Wahrheit besaßen, wenn auch mehr in unklarer und ahnender, als wissenschaft-

lich sicher erkannter Weise. Den Beweis dafür konnten uns erst unsere Wagen und Retorten liefern."

Mit Beziehung auf diese Stelle nun macht Schopenhauer mit Recht die Bemerkung, daß, wer durch Versuche, also a posteriori etwas ausmachen will, was er a priori einsehen und entscheiden könnte, z. B. die Nothwendigkeit einer Ursache zu jeder Veränderung, oder mathematische Wahrheiten, oder auf Mathematik zurückführbare Sätze aus der Mechanik, Astronomie, oder selbst solche, die aus sehr bekannten und unbezweifelbaren Naturgesetzen folgen, — daß ein solcher sich verächtlich mache. Wer hingegen umgekehrt a priori darthun wolle, was sich allein a posteriori aus der Erfahrung wissen läßt, der charlatanisire und mache sich lächerlich, wie Schelling und die Schellingianer. In Beziehung auf Büchner's angeführten empirischen Beweis für das Beharren der Materie tadelt es Schopenhauer noch ausdrücklich, daß Büchner hier statt des Wortes Materie das Wort Stoff gebraucht, indem er von Unsterblichkeit des Stoffs redet. „Wenn doch jemand, dem die Natur Geduld verliehen hat, sich die Mühe geben wollte, diesen Apothekerburschen und Barbiergesellen, die, aus ihren chemischen Garküchen kommend, von nichts wissen, den Unterschied beizubringen zwischen Materie und Stoff, welcher letztere schon die qualificirte Materie, d. h. die Verbindung der Materie mit der Form ist, welche sich auch wieder trennen könnten, daß mithin das Beharrende allein die Materie ist, nicht der Stoff, als welcher möglicherweise immer noch ein anderer werden kann. Die Unzerstörbarkeit der Materie ist nie durch Experimente auszumachen; daher wir darüber ewig ungewiß bleiben müßten, wenn sie nicht a priori feststände. Wie gänzlich und entschieden die Erkenntniß der Unzerstörbarkeit der Materie und ihres Wanderns durch alle Formen a priori und also von aller Erfahrung unabhängig sei, bezeugt eine Stelle im Shakspeare, der doch gewiß blutwenig Physik und überhaupt nicht viel wußte, jedoch den Hamlet in der Todtengräberscene (Act 5, Scene 1) sagen läßt:

> Der große Cäsar, todt und Lehm geworden,
> Verstopft ein Loch wohl vor dem rauhen Norden.
> O daß die Erde, der die Welt gebebt,
> Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt."

(Vergl. „Parerga und Paralipomena", II, §. 43.)

Es geht aus Allem, was Schopenhauer über die Materie lehrt, hervor, daß er Materialist zwar insofern ist, als er nur eine Substanz, die Materie anerkennt, also gleich den Materialisten Antispiritualist ist, daß er aber andererseits Antimaterialist insofern ist, als er die Materie nicht für ein Ding an sich, für ein von den Erkenntnißformen des menschlichen Geistes (Intellects) Unabhängiges hält, sondern an ihr das Reale (an sich Seiende) vom Idealen (Vorgestellten) unterscheidet. Schopenhauer ist also dem Spiritualismus gegenüber Materialist, dem Materialismus gegenüber aber Idealist. Das Wahre des Materialismus besteht nach ihm darin, daß er uns von dem Cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Materie, Leib und Seele befreit, das Falsche aber darin, daß er in den durch Kant zerstörten Dogmatismus zurückfällt, indem er die Materie für ein Ding an sich nimmt. „Das unausweichbar Falsche des Materialismus besteht zunächst darin, daß er von einer petitio principii ausgeht, welche, näher betrachtet, sich sogar als ein πρωτον ψευδος ausweist, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein schlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniß des Subjects Vorhandenes, also eigentlich ein Ding an sich sei. Er legt der Materie (und damit auch ihren Voraussetzungen Zeit und Raum) eine absolute, d. h. vom wahrnehmenden Subject unabhängige Existenz bei: dies ist sein Grundfehler.“ („Welt als Wille und Vorstellung“, II, 357.) An einer andern Stelle nennt Schopenhauer daher den Materialismus „die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjects“ (Daselbst, S. 15), und wieder an einer andern vergleicht er ihn mit dem Freiherrn von Münchhausen, der zu Pferde im Wasser schwimmend mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorn übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht; weil der Materialismus nämlich den Geist aus der Materie ableitet, ohne zu bedenken, daß die Materie doch Vorstellung des Geistes ist, also den Geist schon voraussetzt. („Welt als Wille und Vorstellung“, I, 32.)

Schopenhauer ist also zwar Materialist, aber als Materialist zugleich Idealist, oder er ist idealistischer Materialist, im Gegensatz zu den realistischen, die Materie ganz und gar für ein Ding an sich nehmenden Materialisten des Alterthums und der Neuzeit.

Es giebt nach Schopenhauer eigentlich zwei Klassen von Systemen:

die vom Object ausgehenden und die vom Subject ausgehenden.
Unter den vom Object ausgehenden sei nun zwar der Materialismus
die erste und nothwendige Erscheinung, sei auch berechtigt, und es lasse
sich das objective Verfahren des Materialismus am consequentesten
und weitesten durchführen; aber so nothwendig und berechtigt der
Materialismus, so lange man beim Object stehen bleibt, auch ist, so
einseitig sei er doch, weil alles Object immer nur in Beziehung zum er-
kennenden Subject und mittels der Formen desselben das ist, was es
ist, also nur ein relatives Dasein hat. Der Materialismus ist also
nach Schopenhauer zwar wahr, aber einseitig, er erfaßt nur eine
Seite der ganzen, vollen Wahrheit, da alles Objective, Ausgedehnte,
Wirkende, also alles Materielle, welches der Materialismus für ein
hinlänglich solides Fundament seiner Erklärungen hält, um Alles darauf
zurückzuführen, — da alles dieses ein nur höchst mittelbar und be-
dingterweise Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes ist; denn
es ist durchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Ge-
hirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Cau-
salität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt im
Raum und wirkend in der Zeit.

Das Festhalten des idealistischen Gesichtspunktes wird also nach
Schopenhauer immer ein nothwendiges Gegengewicht gegen den mate-
rialistischen bilden. Das wahre Gegengewicht gegen den Materialis-
mus bilde nicht der Spiritualismus, welcher außer und neben der
Materie eine zweite, immaterielle Substanz annimmt; — dieser von „Er-
fahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualis-
mus", wie ihn Schopenhauer nennt, wurde schon von Spinoza, welcher
nur eine Substanz annahm, gestürzt, und später von Kant als falsch
nachgewiesen; — sondern das wahre Gegengewicht bilde der Idealismus.

Schopenhauer sagt daher: „Sonach ist gegen den Materialismus
das scheinbare und falsche Rettungsmittel der Spiritualismus, das
wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die
objective Welt in Abhängigkeit von uns setzt, das nöthige Gegen-
gewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von
ihr setzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod scheide, war anderer-
seits nur meine Vorstellung. Der Schwerpunkt des Daseins fällt ins
Subject zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit

des Erkennenden von der Materie, sondern die Abhängigkeit der Materie von ihm wird nachgewiesen."

Doch ist Schopenhauer andererseits kein so einseitiger Idealist, daß er die Materie ganz und gar nur für Vorstellung hielte. Denn ich habe schon gezeigt, daß er zwischen einem apriorischen und aposteriorischen Element der Materie unterscheidet, daß er in dem specifischen, a priori nicht bestimmbaren Wirken der Stoffe oder, was nach ihm dasselbe ist, der Naturkräfte das Reale, das Ding an sich, den Willen sich kundgeben sieht, daß er darum auch zwischen Stoff und abstracter Materie einen Unterschied gemacht wissen will. Schopenhauer ist also idealistischer Materialist in dem Sinne, daß er an der Materie Das, was dem vorstellenden Subject angehört, von Dem unterscheidet, was auf Rechnung des Dinges an sich kommt.

Siebenundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. (Fortsetzung Seine Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus der terie.

Nachdem ich Ihnen in meinem vorigen Briefe Schopenh Begriff der Materie ausführlich dargelegt habe, werde ich nun noch seine Lehre von dem Hervorgehen der Dinge au Materie darlegen, und wir werden alsdann Alles beisammen um uns ein richtiges Urtheil über seine Stellung zum Materiali bilden zu können.

Schopenhauer hat gar nichts dagegen, alle Dinge, wie der rialismus thut, aus den dem Stoff immanenten Kräften abzul Aber die Verwischung des ursprünglichen Unterschiedes dieser K die Zurückführung aller Erscheinungen auf die blos mechanisch kenden Kräfte der Stoffatome — das ist es, was er als einen G fehler des Materialismus bekämpft. Der Materialismus muß Schopenhauer, wenn er redlich zu Werke gehen will, die den gebenen Stoffen inhärirenden Qualitäten, sammt den in diesen äußernden Naturkräften, als unergründliche qualitates occultas Materie, unerklärt dastehen lassen und von ihnen ausgehen, dies Physik und Physiologie wirklich thun, weil sie eben Ansprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialis wenigstens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich; er leugnet näm alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle, und am auch die Lebenskraft, vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die

mechanische Wirksamkeit der Materie, also auf Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Cohäsion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere u. s. w., welche Eigenschaften freilich das wenigste Unerklärliche an sich haben, eben weil sie zum Theil auf dem a priori Gewissen, mithin auf den Formen unsers eigenen Intellects beruhen, welche das Princip aller Verständlichkeit sind. Das Vorhaben des Materialismus ist, alles Qualitative auf ein blos Quantitatives zurückzuführen. Dieser Weg führt ihn nothwendig auf die Fiction der Atome, welche nun das Material werden, woraus er die so geheimnißvollen Aeußerungen aller ursprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er aber eigentlich gar nicht mehr mit der empirisch gegebenen, sondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abstractum jener wirklichen Materie ist, nämlich mit einer solchen, die schlechthin keine andern, als jene mechanischen Eigenschaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere sich so ziemlich a priori construiren lassen, eben weil sie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Causalität, mithin auf unserm Intellect beruhen; auf diesen ärmlichen Stoff also sieht er sich bei Aufrichtung seines Luftgebäudes reducirt. „Hierbei wird er unausweichbar zum Atomismus; wie es ihm schon in seiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet ist, und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten mal kindisch geworden, abermals begegnet: bei den Franzosen, weil sie die Kant'sche Philosophie nie gekannt, und bei den Deutschen, weil sie solche vergessen haben."

Wir haben nach Schopenhauer einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung womöglich mechanisch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigsten ursprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zu Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellects Beruhendes enthält, welches eben als solches den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. Indessen habe doch Kant, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", die mechanische Wirksamkeit selbst auf eine dynamische zurückgeführt. Hingegen sei die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen über das nachweisbar Mechanische hinaus durchaus unberechtigt. Nimmermehr lasse sich auch nur die einfachste chemische Verbindung, oder auch die Ver-

schiedenheit der drei Aggretationszustände **mechanisch** erklären, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der **Wärme** und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische **Erklärung** zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus **ursprünglichen Kräften** erklärt, die von denen des Stoßes, der Schwere u. s. w. **gänzlich** verschieden und daher höherer Art sind.

Eine hieran sich knüpfende ausführliche **Widerlegung** der Atomistik hat Schopenhauer in „Welt als Wille und **Vorstellung**", Bd. II, Cap. 23, S. 342 fg.) und „**Parerga** und **Paralipomena**", (2. Aufl., II, §. 78) gegeben. Er nennt die Atome „**verschämte Molecule**" und meint, daß man diese modernen Atome sich ebenso **gut groß** wie klein vorstellen könne. „Ein Atom könnte so groß sein **wie ein Ochs**; wenn es nur jedem möglichen Angriff widerstände."

Schopenhauer kann nicht umhin, die moderne **Atomenhypothese** mit den Träumereien der Schelling'schen **Naturphilosophie zu** vergleichen, und da findet er denn, daß doch diese wenigstens **geistreich**, schwunghaft, witzig waren, die Hirngespinste der neuesten **Atomistiker** hingegen plump, platt, ärmlich und täppisch, die Ausgeburt **von Köpfen** sind, welche erstlich keine andere Realität zu denken vermögen, **als** eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes **Object**, d. h. ein Object ohne Subject wäre, und zweitens keine andere **Thätigkeit**, als Bewegung und Stoß. Diese zwei allein sind ihnen **faßlich**, und daß auf sie Alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung **a priori**; denn sie sind ihr Ding an sich. Dieses Ziel zu erreichen, wird die Lebenskraft auf chemische Kräfte (welche unberechtigt **Molecularkräfte** genannt werden) und alle Processe der unorganischen Natur auf **Mechanismus**, d. h. Stoß und Gegenstoß zurückgeführt. „Und so wäre denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, blos ein mechanisches Kunststück, gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk oder ländlichen Betrieb darstellen. Die Quelle des Uebels ist, daß durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen ist. Die Tiegel und Volta'schen Säulen sollen dessen Functionen übernehmen, daher auch der profunde Abscheu gegen alle Philosophie." (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 360.)

Der Materialismus würde nach Schopenhauer einen bessern

Sinn gewinnen, wenn er die Dinge, statt aus einem eigenschaftslosen Wechselbalg von Materie, aus den wirklich- und empirisch gegebenen Stoffen, ausgestattet wie sie sind, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den das Leben hervortreibenden Eigenschaften oder Kräften ableitete. Aus der Materie in diesem Sinne, aus dieser wahren mater rerum, dieser vollständig und erschöpfend gefaßten Materie ließe sich schon eine Welt construiren, deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte. Alsdann müßte der Materialismus aber auch zu der Einsicht kommen, daß diese seine Erklärung der Dinge keine letzte ist, denn eben jene Kräfte blieben als Geheimniß stehen. Alle Wesen aus der Materie entspringen lassen „heißt wirklich sie aus einem sehr Geheimnißvollen erklären; wofür es nur der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechselt". Zu dem Fundamentalsatze des Materialismus: „Es giebt überhaupt nichts, als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte", bemerkt Schopenhauer: „Bei diesen hier so leicht hingeworfenen «inwohnenden Kräften» ist aber sogleich zu erinnern, daß ihre Voraussetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei diesem stehen, oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein solches ist wahrlich jede, den verschiedenartigen Wirkungen eines unorganischen Körpers zum Grunde liegende, bestimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organischen sich äußernde Lebenskraft."

„Wenn nicht eine eigenthümliche Naturkraft, der es so wesentlich ist, zweckmäßig zu verfahren, wie der Schwere wesentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet und in ihm sich so darstellt, wie die Schwerkraft ein den Erscheinungen des Fallens und Gravitirens, die elektrische Kraft in allen durch die Reibmaschine oder die Volta'sche Säule hervorgebrachten Erscheinungen u. s. w.; nun, dann ist das Leben ein falscher Schein, eine Täuschung und ist in Wahrheit jedes Wesen ein bloßer Automat, d. h. ein Spiel mechanischer, physikalischer und chemischer Kräfte, zu diesem Phänomen zusammengebracht entweder durch Zufall oder durch die Absicht eines Künstlers, dem es so beliebt hat."

Schopenhauer hebt außerdem hervor, daß die Lebenskraft nicht, wie die Kräfte der unorganischen Natur an dem bloßen Stoff, sondern

schiedenheit der drei Aggretationszustände mechanisch erklären, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art sind.

Eine hieran sich knüpfende ausführliche Widerlegung der Atomistik hat Schopenhauer in „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. II, Cap. 23, S. 342 fg.) und „Parerga und Paralipomena", (2. Aufl., II, §. 78) gegeben. Er nennt die Atome „verschämte Molecule" und meint, daß man diese modernen Atome sich ebenso gut groß wie klein vorstellen könne. „Ein Atom könnte so groß sein wie ein Ochs; wenn es nur jedem möglichen Angriff widerstände."

Schopenhauer kann nicht umhin, die moderne Atomenhypothese mit den Träumereien der Schelling'schen Naturphilosophie zu vergleichen, und da findet er denn, daß doch diese wenigstens geistreich, schwunghaft, witzig waren, die Hirngespinste der neuesten Atomistiker hingegen plump, platt, ärmlich und täppisch, die Ausgeburt von Köpfen sind, welche erstlich keine andere Realität zu denken vermögen, als eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes Object, d. h. ein Object ohne Subject wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoß. Diese zwei allein sind ihnen faßlich, und daß auf sie Alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung a priori; denn sie sind ihr Ding an sich. Dieses Ziel zu erreichen, wird die Lebenskraft auf chemische Kräfte (welche unberechtigt Molecularkräfte genannt werden) und alle Processe der unorganischen Natur auf Mechanismus, d. h. Stoß und Gegenstoß zurückgeführt. „Und so wäre denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, blos ein mechanisches Kunststück, gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk oder ländlichen Betrieb darstellen. Die Quelle des Uebels ist, daß durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen ist. Die Tiegel und Volta'schen Säulen sollen dessen Functionen übernehmen, daher auch der profunde Abscheu gegen alle Philosophie." (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 360.)

Der Materialismus würde nach Schopenhauer einen bessern

Sinn gewinnen, wenn er die Dinge, statt aus einem eigenschaftslosen Wechselbalg von Materie, aus den wirklich- und empirisch gegebenen Stoffen, ausgestattet wie sie sind, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den das Leben hervortreibenden Eigenschaften oder Kräften ableitete. Aus der Materie in diesem Sinne, aus dieser wahren mater rerum, dieser vollständig und erschöpfend gefaßten Materie ließe sich schon eine Welt construiren, deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte. Alsdann müßte der Materialismus aber auch zu der Einsicht kommen, daß diese seine Erklärung der Dinge keine letzte ist, denn eben jene Kräfte blieben als Geheimniß stehen. Alle Wesen aus der Materie entspringen lassen „heißt wirklich sie aus einem sehr Geheimnißvollen erklären; wofür es nur der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechselt". Zu dem Fundamentalsatze des Materialismus: „Es giebt überhaupt nichts, als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte", bemerkt Schopenhauer: „Bei diesen hier so leicht hingeworfenen «inwohnenden Kräften» ist aber sogleich zu erinnern, daß ihre Voraussetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei diesem stehen, oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein solches ist wahrlich jede, den verschiedenartigen Wirkungen eines unorganischen Körpers zum Grunde liegende, bestimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organischen sich äußernde Lebenskraft."

„Wenn nicht eine eigenthümliche Naturkraft, der es so wesentlich ist, zweckmäßig zu verfahren, wie der Schwere wesentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet und in ihm sich so darstellt, wie die Schwerkraft ein den Erscheinungen des Fallens und Gravitirens, die elektrische Kraft in allen durch die Reibmaschine oder die Volta'sche Säule hervorgebrachten Erscheinungen u. s. w.; nun, dann ist das Leben ein falscher Schein, eine Täuschung und ist in Wahrheit jedes Wesen ein bloßer Automat, d. h. ein Spiel mechanischer, physikalischer und chemischer Kräfte, zu diesem Phänomen zusammengebracht entweder durch Zufall oder durch die Absicht eines Künstlers, dem es so beliebt hat."

Schopenhauer hebt außerdem hervor, daß die Lebenskraft nicht, wie die Kräfte der unorganischen Natur an dem bloßen Stoff, sondern

thätigkeiten: falsch und unhaltbar hingegen ist die Verwisch[ung des]
Unterschiedes der Naturkräfte, die Zurückführung der ganzen ver[schieden-]
artigen Erscheinungswelt auf das graue Einerlei der blos me[chanisch]
wirkenden Materie.

Lesen Sie in Schopenhauer's Schrift „Ueber den Willen [in der]
Natur" die beiden Abschnitte „Vergleichende Anatomie" und „P[flanzen-]
physiologie", ferner in seinem Hauptwerk „Welt als Wille un[d Vor-]
stellung", im zweiten Bande, die beiden Capitel: „Objectivati[on des]
Willens im thierischen Organismus" und „Objective Ansicht [des In-]
tellects", so werden Sie den großen Unterschied finden, welcher ei[nerseits]
zwischen der materialistischen und der Schopenhauer'schen Er[klärung]
des Lebens und der Seele, und andererseits zwischen der [spiritua-]
listischen und der Schopenhauer'schen besteht.

Das Leben ist nach Schopenhauer Function des durch die [Lebens-]
kraft, welche an sich Lebenswille ist, gebildeten Organismus, und [inner-]
halb des organischen Lebens tritt die Seele als Gehirnfuncti[on erst]
da ein, wo infolge der complicirtern Bedürfnisse der Organismu[s eines]
Apparats bedarf, der seine Beziehungen zur Außenwelt regelt un[d seine]
Schritte in derselben lenkt, also erst in der Thierwelt. Was [bei den]
unorganischen Körpern die Empfänglichkeit für blos physikalisc[he und]
chemische Ursachen ist, das ist bei den Pflanzen die Empfän[glichkeit]
für Reize und bei den Thieren die Empfänglichkeit für Motive[;]
„genau genommen ist das Alles blos dem Grade nach versch[ieden."]
Denn ganz allein infolge davon, daß beim Thier, nach Maßga[be sei-]
ner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich ge[steigert]
hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehi[rn sich]
entwickeln muß, entsteht als eine Function dieses Gehirns das B[ewußt-]
sein und in ihm die objective Welt, deren Formen (Raum, Zeit[, Cau-]
salität) die Art sind, wie diese Function vollzogen wird. Wir [finden]
also die Erkenntniß ursprünglich ganz auf das Subjective be[rechnet,]
blos zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz secundär[er,]
untergeordneter Art, ja gleichsam nur per accidens eintreten[d, als]
Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewo[rdenen]
Einwirkung bloßer Motive statt der Reize.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe zur Offensive ode[r De-]
fensive, hat sich nach Schopen[hauer] [a]uch in jeder Thiergesta[lt]

gespart. Seine kleine, munter geschriebene Schrift: „Das Leben und die todte Natur. Eine Streitschrift gegen die materialistischen Ansichten vom Leben, insbesondere gegen die bezüglichen Lehren Virchow's, vom naturwissenschaftlichen Standpunkt" verdient Beachtung.

Keiner der naturwissenschaftlichen Vertheidiger der Lebenskraft aber steht so ganz auf Schopenhauer'schem Standpunkt, als Dr. A. Mayer in Mainz in seiner Schrift: „Zur Seelenfrage". Diese Schrift zeigt sehr gut, in welche Widersprüche der Spiritualismus sich verwickelt, welche Halbheiten und welche Confusionen er zu Wege bringt, wie klar dagegen alles wird, wie consequent die Auffassung des Lebens und der Seele ausfällt, wenn man sich auf den Schopenhauer'schen Standpunkt stellt.

Schopenhauer faßt Leben und Seele zwar nicht materialistisch als Product der blos mechanisch und chemisch wirkenden Stoffatome auf, aber auch nicht spiritualistisch als immaterielle Wesenheiten, sondern als Aeußerungen von Naturkräften, in denen das, was das Wesen an sich jeder Naturkraft ausmacht, der Wille, auf einer höhern Stufe erscheint, als in den Aeußerungen der blos mechanisch und chemisch wirkenden Naturkräfte. Mit diesen niedern Naturkräften hängen jene höhern zwar zusammen, bedürfen ihrer, erheben sich aber auch über sie und verwenden sie zu ihren Zwecken. So ist dem spiritualistischen Dualismus von Leib und Seele gegenüber die durchgängige Einheit der Natur gewahrt, das monistische Element des Materialismus ist festgehalten, aber auch zugleich dem alles nivellirenden Materialismus gegenüber der Unterschied, die specifische Differenz der Naturkräfte hervorgehoben und somit das unterschiedslose Einerlei des Materialismus beseitigt.

Kurz bei Schopenhauer ist ebenso dem Princip der Homogeneität, wie dem der Specification, welche beide Plato als die Fundamentalprincipien aller Wissenschaft und als mit dem Feuer des Prometheus vom Göttersitze zu uns herabgeworfen betrachtet, Genüge geschehen. Von Schopenhauer kann der Materialismus lernen, was an seiner Erklärung der Dinge das Wahre, Bleibende, und was das Falsche, Unhaltbare ist. Wahr und bleibend ist nämlich die Erklärung aus den immanenten Kräften der Natur, die Auffassung aller Thätigkeiten, der höchsten so gut wie der niedrigsten als gesetzmäßiger Natur-

thätigkeiten; falsch und unheilvoll dagegen ist die Verwischung des Unterschiedes der Naturkräfte, die Zurückführung der ganzen verschiedenartigen Erscheinungswelt auf das graue Einerlei der blos mechanisch wirkenden Materie.

Lesen Sie in Schopenhauer's Schrift „Ueber den Willen in der Natur" die beiden Abschnitte „Vergleichende Anatomie" und „Pflanzenphysiologie", ferner in seinem Hauptwerk „Welt als Wille und Vorstellung", im zweiten Bande, die beiden Capitel: „Objectivation des Willens im thierischen Organismus" und „Objective Ansicht des Intellects", so werden Sie den großen Unterschied finden, welcher einerseits zwischen der materialistischen und der Schopenhauer'schen Erklärung des Lebens und der Seele, und andererseits zwischen der spiritualistischen und der Schopenhauer'schen besteht.

Das Leben ist nach Schopenhauer Function des durch die Lebenskraft, welche an sich Lebenswille ist, gebildeten Organismus, und innerhalb des organischen Lebens tritt die Seele als Gehirnfunction erst da ein, wo infolge der complicirtern Bedürfnisse der Organismus eines Apparats bedarf, der seine Beziehungen zur Außenwelt regelt und seine Schritte in derselben lenkt, also erst in der Thierwelt. Was bei den unorganischen Körpern die Empfänglichkeit für blos physikalische und chemische Ursachen ist, das ist bei den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reize und bei den Thieren die Empfänglichkeit für Motive, und „genau genommen ist das Alles blos dem Grade nach verschieden." Denn ganz allein infolge davon, daß beim Thier, nach Maßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht als eine Function dieses Gehirns das Bewußtsein und in ihm die objective Welt, deren Formen (Raum, Zeit, Causalität) die Art sind, wie diese Function vollzogen wird. Wir finden also die Erkenntniß ursprünglich ganz auf das Subjective berechnet, blos zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz secundärer und untergeordneter Art, ja gleichsam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive statt der Reize.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe zur Offensive oder Defensive, hat sich nach Schopenhauer auch in jeder Thiergestalt d

Lebenswille mit einem Intellect ausgerüstet als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher eben haben die Alten den Intellect das Hegemonikon, d. h. den Wegweiser und Führer genannt. Demzufolge ist der Intellect allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar dessen viel mehr, als die Grasfresser.

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei weitem den warmblütigen und die wirbellosen den Wirbelthieren nachstehen. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen als das absolut Erste stets Alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maß für die Mittel und diese müssen untereinander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil sie keine Locomotivität hat; denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht infolge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? Und umgekehrt konnte ihr die Locomotivität nicht nützen, da sie keine Apperception hatte, solche zu lenken.

Im Menschen steht der den übrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nicht anschaulichen, abstract begrifflichen Vorstellungen: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Thiere weit übersteigen und sich ins Unendliche vermehren, theils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung und seiner verhältnißmäßig schwächern Muskelkraft, endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle diese großen Forderungen mußten durch intellectuelle Kräfte gedeckt werden; daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellect als das Secundäre, Untergeordnete, blos den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. Dieser Bestimmung getreu, bleibt er in der Regel allezeit in der Dienstbarkeit des Willens. Nur in einzelnen Fällen, wo ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens über das zum Dienst des Willens erforderliche Maaß vorhanden ist, macht er sich von diesem Dienste

frei und steigert sich zum Genie, welches die Welt rein objectiv auffaßt.

Diese hier skizzirte Schopenhauer'sche Erklärung des Lebens und der Seelenthätigkeit ist wahrlich nicht materialistisch-atomistisch, sie ist aber ebenso wenig spiritualistisch. Sie erklärt das Leben und die Seelenthätigkeit nicht aus den blos materialistisch und chemisch wirkenden Stoffatomen, wie die die Lebenskraft leugnenden Materialisten, sie erklärt es aber auch nicht aus einer dem Leibe entgegengesetzten immateriellen Substanz, wie die Spiritualisten.

Was das Letztere betrifft, so mögen Sie, wie wenig spiritualistisch die Schopenhauer'sche Erklärung des Lebens und der Seele ist, noch besonders aus folgenden Worten ersehen: „Wer macht das Hühnchen im Ei? etwa eine von außen kommende und durch die Schale dringende Macht und Kunst? O nein! Das Hühnchen macht sich selbst, und eben die Kraft, welche dieses über allen Ausdruck complicirte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, sobald es fertig ist, die Schale und vollzieht nunmehr, unter der Benennung Wille, die äußern Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte sie nicht leisten: vorher mit Ausarbeitung des Organismus beschäftigt, hatte sie keine Besorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet ist, tritt diese ein, unter Leitung des Gehirns und seiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu diesem Zweck vorhin bereiteten Werkzeugs, dessen Dienst erst anfängt, wann es im Bewußtsein als Intellect aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, sein ἡγεμονικον und zugleich der Träger der objectiven Außenwelt ist, so beschränkt auch der Horizont dieser im Bewußtsein eines Huhns sein mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieses Organs, in der Außenwelt zu leisten vermag, ist als durch ein Secundäres vermittelt, unendlich geringfügiger als was es in seiner Ursprünglichkeit leistete, da es sich selbst machte." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 292.)

Die Seele ist also nach Schopenhauer nicht ein Primäres, sondern ein Secundäres, sie ist das Product der den Organismus bildenden Lebenskraft, ein Apparat zur Regelung seiner Beziehungen zur Außenwelt, oder wie Schopenhauer es auch nennt, der Ort der Motive, erscheinend als Gehirn und Nervensystem. Sie ist die Laterne, die

sich der im Organismus erscheinende Lebenswille anzündet, um seinen Weg in der Außenwelt zu finden, der Lenker und Berather der Schritte des Willens, erst da in der Natur hervortretend, wo durch gesteigerte, genauer specificirte und complicirtere Bedürfnisse das Wesen genöthigt ist, die Sphäre seines Daseins über die Grenze seines Leibes hinaus zu erweitern, also in der Thierwelt. Wie die Seele (der Intellect) sich physiologisch ergiebt als die Function eines Organs des Leibes, so ist sie metaphysisch anzusehen als ein Werk des Willens, dessen Objectivation oder Sichtbarkeit der ganze Leib ist. Also der Wille, zu erkennen, objectiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille, zu gehen, objectiv angeschaut, der Fuß ist; der Wille, zu greifen, die Hand; der Wille, zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. s. f.

Bei der Schopenhauer'schen Ansicht ist die Continuität der Natur gewahrt. Der Mensch tritt ein als höchstes Naturproduct, als die höchste Stufe des leiblich erscheinenden Naturwillens, als die höchste Thiergattung. Schopenhauer betont daher sehr stark die zoologische Verwandtschaft des Menschen mit dem Thier und ist einer der heftigsten Gegner der Thierquälerei, einer der eifrigsten Lobredner der Thierschutzvereine. Der spiritualistische Hochmuth, der einen absoluten Gegensatz zwischen Mensch und Thier macht, ist ihm zuwider. Er geht nur zu weit, wenn er sich selbst gegen die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen erklärt, welche für das Essen, Trinken, Schwangersein, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Acte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Verschiedenheit der Worte die vollkommene Gleichheit der Sache zu verstecken. Er hat zwar allerdings recht, und hierin eben giebt sich sein physiologischer Standpunkt zu erkennen, wenn er auf die Verwandtschaft der Erscheinung des Thieres und der des Menschen hinweist, auf deren Erkenntniß nichts entschiedener hinleite als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie. Aber er geht zu weit, wenn er sagt: „Man muß wahrlich an allen Sinnen blind oder vom foetor Judaicus total chloroformirt sein, um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Thier und im Menschen dasselbe ist, und daß was beide unterscheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, als

welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums ist, sondern allein im Secundären, im Intellect, im Grade der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen durch das hinzugekommene Vermögen abstracter Erkenntniß, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theils, des Gehirns und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß wie er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist." (Vergl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2. Aufl., S. 24[illegible].) Oben (im 11. Briefe) habe ich bereits gesagt, was hiergegen einzuwenden ist.

Durch seine comparative Zusammenstellung des Menschen mit dem Thier, die nur einen graduellen, aber keinen wesentlichen Unterschied zwischen beiden macht, steht Schopenhauer offenbar den Materialisten unserer Zeit, z. B. einem Karl Vogt, der in seinen „Bildern aus dem Thierleben", in dem Abschnitt über „Thierseelen", ebenfalls nur einen graduellen Unterschied zuläßt, weit näher als den spiritualistischen Naturforschern, die, wie z. B. Karl Gustav Carus in seiner „Vergleichenden Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt", einen absoluten Gegensatz zwischen Mensch und Thier machen, und deshalb auch nur dem Menschen Unsterblichkeit zuerkennen, dem Thiere sie aber absprechen.

An Carus, dessen „Vergleichende Psychologie" übrigens ein höchst interessantes und lehrreiches, auch anziehend geschriebenes Buch ist, läßt sich so recht wieder sehen, in welche Widersprüche und Halbheiten der Spiritualismus sich verwickelt. Einerseits geht Carus ganz naturwissenschaftlich zu Werke, faßt die Natur in ihrer Continuität, in ihrer aufsteigenden Reihenfolge von belebten und beseelten Wesen auf, läßt aus dem Unbewußten das Bewußte durch allmälige Steigerung bis hinauf zur denkenden Seele des Menschen sich entwickeln, erklärt es darum für schwer, feste Grenzen zwischen den verschiedenen Stufen zu ziehen, und nimmt stellenweise zwischen Mensch und Thier nur einen quantitativen, nur einen graduellen Unterschied an. Ande-

rerseits aber wieder will er doch oder kann er doch als gläubiger Naturforscher die alte spiritualistische Schöpfungstheorie nicht fahren lassen. Da muß denn die zuvor gelehrte Continuität der Natur durchbrochen und ein absoluter Gegensatz zwischen Mensch und Thier herausgebracht werden. Deshalb polemisirt Carus auch stark gegen Darwin. Denn nach der Darwin'schen Hypothese von der Umwandlung der Arten müßte man den Menschen als aus dem Affen hervorgegangen betrachten. Wo bliebe dann aber die Unsterblichkeit, die der Mensch als etwas Apartes haben soll? Noch nicht einmal der ewige Bestand der menschlichen Gattung ist bewiesen, und die Spiritualisten wollen sogar eine Unsterblichkeit des Individuums!

Vergleicht man die Schopenhauer'sche Naturauffassung mit der dieser gläubigen, spiritualistischen, oder in einem unklaren Gemisch von Spiritualismus und Materialismus sich bewegenden Naturforscher, so muß man sagen, bei Schopenhauer ist Einheit und Ganzheit, bei diesen hingegen Halbheit und Zwiespalt. Bei Schopenhauer ist ebenso die Continuität der Natur gewahrt, wie die specifische Differenz der Naturstufen hervorgehoben. Durch jenes entgeht Schopenhauer dem spiritualistischen Dualismus zwischen Leib und Seele, Mensch und Thier; durch dieses entgeht er dem grauen Einerlei des mechanisch-atomistischen, die Lebenskraft leugnenden, den Unterschied zwischen organischen und unorganischen Wesen auf blos verschiedene Gruppirung der Stoffatome zurückführenden Materialismus. Woher die verschiedene Gruppirung der Stoffatome komme, die Antwort auf diese Frage ist uns der Materialismus bis heute schuldig geblieben.

Achtundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. (Schluß.) — Ge[illegible] ergebniß. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Professor Eduar[d] Zeller.

Das Ergebniß von allem Ihnen über Schopenhauer's Begriff de[r] Materie und über seine Ableitung der Dinge aus der Materie Da[r]gelegten ist folgendes. Die reine Materie, d. h. das Wirkende üb[er]haupt, noch abgesehen von der specifischen Art des Wirkens, ist ei[n] bloßer Gedanke, eine Abstraction. In der realen Körperwelt treff[en] wir sie nirgends an, sondern hier finden wir überall schon specifi[sch] wirkende Stoffe, also Materie mit bestimmter Form und bestimmte[r] Qualität. Demnach lassen sich die Dinge nicht aus der reinen Ma[te]rie ableiten; denn das hieße sie aus einem bloßen Begriff, eine[r] abstracten Vorstellung ableiten. Wohl aber lassen sich die Din[ge] aus der empirisch gegebenen Materie, d. h. aus den specifisch wirkende[n] Kräften ableiten; jedoch nicht so, daß dabei die qualitativen Unterschie[de] dieser Kräfte verwischt und auf blos Quantitatives zurückgeführt wer[den], sondern so, daß jeder besonderen Classe von Erscheinungen au[ch] eine besondere Kraft zu Grunde gelegt wird, die Lebenserscheinunge[n] also nicht aus den in der unorganischen Natur wirkenden Kräften ab[]geleitet werden, obwohl sie wegen der durchgängigen Continuität de[r] Natur mit diesen in Zusammenhang stehen, sondern aus einer eigene[n] Kraft, der Lebenskraft.

Kraft aber ist an sich Wille, und so ist die Ableitung de[r] Dinge aus der Materie schließlich Ableitung aus dem Willen, au[s] den specifisch verschiedenen Aeußerungsweisen des Willens. Die Ma[-]

terialität ist nur die Erscheinung, nur die Sichtbarkeit dieses den Kern der Materie bildenden Willens. Das a priori Bestimmbare an aller materiellen Erscheinung entspringt aus den Formen des Intellects; dagegen das nur a posteriori Erkennbare aus dem Willen, dem Ding an sich.

Schopenhauer löst also die Materie in Wille und Vorstellung auf, wie dies später auch E. von Hartmann in seiner Weise gethan hat. Hieraus ergiebt sich aber, daß es eben so falsch ist, ihn zu beschuldigen, daß er idealistisch die Materie in bloße Vorstellung verflüchtige, wie es falsch ist, ihn zum puren Materialisten zu stempeln. Vor der idealistischen Verflüchtigung der Materie bewahrt ihn die Erkenntniß des realen Kerns der Materie, des in ihr erscheinenden Willens, als ihres Wesens an sich, vor der realistischen Verselbständigung der Materie die Erkenntniß, daß die Materie nicht schlechthin ein Unbedingtes, ein Ding an sich ist, sondern daß sie eine erscheinende Seite hat, bedingt durch die Formen des vorstellenden Subjects.

Eben darum ist es aber auch falsch, ihn des Cirkels zu beschuldigen, daß er die Materie aus der Vorstellung und wiederum die Vorstellung aus der Materie ableite. Denn eine andere Seite der Materie ist es, die er aus der Vorstellung ableitet, und wieder eine andere, aus der er die Vorstellung ableitet. Die erscheinende Seite der Materie, die a priori bedingt ist, leitet er aus der Vorstellung ab; hingegen die Vorstellung selbst leitet er aus der realen Seite der Materie, aus dem Willen auf der Stufe des animalischen Lebens ab. Wo steckt hier ein Cirkel?

Hätte Professor Zeller dieses bedacht, so hätte er nicht in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" geschrieben: „Dort (im ersten Theil seines Systems) konnte uns Schopenhauer nicht dringend genug einschärfen, in der ganzen objectiven Welt, und vor allem in der Materie, nichts anderes zu sehen, als unsere Vorstellung. Jetzt (im zweiten Buche) ermahnt er uns eben so dringend, unsere Vorstellung für nichts anderes zu halten, als für ein Erzeugniß unsers Gehirns; und hieran wird dadurch nichts geändert, daß dieses selbst weiterhin eine bestimmte Form der Objectivation des Willens sein soll, denn wenn der Wille dieses Organ nicht hervorbrächte, könnten auch keine Vorstellungen er

ist aber diese bestimmte Materie, also nach Schopenhauer: diese bestimmte Vorstellung. Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Cirkel, daß die Vorstellung ein Product des Gehirns und das Gehirn ein Product der Vorstellung sein soll, — ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das Geringste gethan hat." (S. [illegible]

Dieser „greifbare Cirkel" wird erst von Zeller in die Schopenhauer'sche Lehre hineingetragen. An sich liegt er nicht in derselben. Denn wie die Materie, so ist auch das Gehirn nach Schopenhauer nicht ganz und gar nur Vorstellung, sondern beide haben auch eine reale Seite, nämlich den in ihnen zur Erscheinung kommenden Willen. Das Gehirn seiner idealen Seite nach, d. h. seiner anschaulichen Erscheinung nach, ist allerdings Product der Vorstellung, seiner realen Seite nach aber, d. h. nach dem, was es an sich ist (nämlich Erkenntnißwille oder Vorstellungswille) ist es Erzeuger der Vorstellung. Wo steckt da der Widerspruch? Das Gehirn ist ja nach Schopenhauer nicht in demselben Sinne Erzeugniß der Vorstellung, als es Erzeuger derselben ist; sondern Erzeugniß der Vorstellung ist es als Object der äußern Anschauung, Erzeuger der Vorstellung hingegen ist es seinem innern Wesen nach, d. h. als Erkenntnißwille. (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 294.) Ausdrücklich sagt Schopenhauer: „Was von Innen gesehen das Erkenntnißvermögen ist, das ist, von Außen gesehen, das Gehirn. Dieses Gehirn ist ein Theil eben jenes Leibes, weil es selbst zur Objectivation des Willens gehört, nämlich das Erkennenwollen desselben, seine Richtung auf die Außenwelt, in ihm objectivirt ist. Demnach ist allerdings das Gehirn, mithin der Intellect, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieser wiederum durch das Gehirn, — jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anschauung, nicht aber an sich selbst, d. h. als Wille. Das Ganze also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn selbst ist, sofern es vorgestellt wird — also im Bewußtsein anderer Dinge, mithin secundär —, nur Vorstellung. An sich aber und sofern es vorstellt, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist: sein Erkennenwollen objectivirt sich als Gehirn und dessen Functionen." (Daselbst.) Wo steckt hier der Cirkel?

Neunundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur *Teleologie*. — Woher die Abneigung der modernen Naturforscher gegen die Teleologie entspringt. — Vertheidigung der Schopenhauer'schen Teleologie gegen den anonymen Verfasser der Schrift: „Das Unbewußte vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie".

Durch meine drei letzten Briefe wird Ihnen, verehrter Freund, hoffentlich die Stellung Schopenhauer's zu dem Materialismus klar geworden sein, und Sie werden die Ueberzeugung gewonnen haben, wie falsch die Gegner ihn in diesem Punkte beurtheilt haben.

Nicht minder falsch jedoch haben sie ihn auch noch in einem andern naturphilosophischen Punkte, im Punkte nämlich der *Teleologie* beurtheilt. Ich werde Ihnen daher jetzt Schopenhauer's Stellung zur *Teleologie* näher darlegen.

Die Abneigung der modernen Naturforscher gegen alle *Teleologie* läßt sich leicht erklären. Sie entspringt aus der stillschweigenden Voraussetzung, daß durch die *Teleologie* wieder die *Theologie* und damit das *Wunder* in die naturwissenschaftliche Weltauffassung eingeschmuggelt werde.

Obgleich die Philosophie seit *Kant* die Physikotheologie und Anthropoteleologie aufgegeben hat, ihr also *Teleologie* nicht mehr gleichbedeutend ist mit Erklärung der zweckmäßigen Naturproducte aus dem allweisen und allmächtigen Willen eines persönlichen Gottes, der zum Besten des Menschen die Natur zweckmäßig eingerichtet habe; so erblicken doch die Naturforscher der Gegenwart auch in der so von Physikotheologie und Anthropoteleologie gerei[illegible] ch

immer einen Rest von Theologie und von Wunder. Denn die Zweckursache (causa finalis) greife ja auch auf übernatürliche Weise in den Nexus der natürlichen Ursachen (causae efficientes) ein, hebe deren gesetzmäßige Wirkungen auf oder modificire dieselben. Das sei aber geradezu eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Causalzusammenhanges, folglich gleichbedeutend mit Wunder.

Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung die Schrift des anonymen Kritikers der Hartmann'schen Philosophie, die unter dem Titel erschienen ist: „Das Unbewußte vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewußten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten" (Berlin, Karl Duncker's Verlag, 1872). Alle naturwissenschaftliche Hypothesenbildung beruht nach diesem Kritiker auf der fortschreitenden Elimination des Wunderbegriffs. Der roheste Wunderglaube wäre nämlich die Annahme unmittelbarer Erschaffung aller Species in erwachsenen Exemplaren; ein geringeres Wunder wäre schon die Erschaffung derselben in Gestalt befruchteter Eier, welche etwa geeigneten Pflegeeltern anvertraut wurden; eine weitere Reduction erlitte das Wunder, wenn diese Eier an ihrer natürlichen Stelle, dem Eierstock der nächstverwandten Species, entständen und der übernatürliche Eingriff sich auf Herstellung derjenigen Abweichungen beschränkte, welche die Entwickelung zu der neuen Species prädisponiren; endlich würden diese Eingriffe auf ein Minimum zurückgeführt durch die Annahme, daß die Uebergänge in einer Addition von zufälligen individuellen Abweichungen bestehen, zu deren Fixirung in den meisten Fällen die natürliche Zuchtwahl ausreicht.

Nach derselben Methode der Elimination des Wunders, meint der anonyme Kritikus, hätte nun aber weiter geschlossen werden müssen, daß in allen den Fällen, wo die natürliche Zuchtwahl nicht ausreicht, andere noch unbekannte wirkende Ursachen vorhanden sein müssen, mechanische Zusammenhänge, die uns bis jetzt verschlossen geblieben sind. So schließe aber die Philosophie des Unbewußten nicht, sondern sie statuire directe übernatürliche Eingriffe eines intelligenten metaphysischen Willens in den naturgesetzmäßigen Verlauf der organischen Processe. Der teleologische Eingriff werde als die hinzutretende Correctur gedacht, welche den durch constante Gesetze teleologisch nicht

zu leistenden Rest auf ihre unmittelbare Action übernimmt. „Dieser Unterschied darf nicht übersehen werden; er ist deutlich genug ausgesprochen, und ist groß genug, um die Naturwissenschaft zu einem energischen Protest gegen den etwaigen Versuch zu veranlassen, durch metaphysisch-teleologische Auslegung der Causalität zugleich den unmittelbaren teleologischen Eingriff mit einschmuggeln zu wollen. Läßt man sich den letzteren einmal gefallen, so ist das Wunder seinem Begriff nach (als metaphysischer Eingriff in den gesetzmäßigen Gang der physischen Causalität) acceptirt, und es ist dann nur noch eine Differenz dem Grade nach, welche das theologische Wunder (insofern es nicht naturwidrig gefaßt wird) von diesem metaphysischen unterscheidet; — ob der unbewußte Wille Atome verschiebt und dadurch Ströme im Organismus erzeugt, welche den Wachsthumsproceß in eine neue Richtung drängen, oder ob Gott in der Transsubstantiation die Uratome so umlagert, daß die chemischen Elemente sich in andere verwandeln, das ist kein Unterschied mehr im Wesen der Sache, sondern nur noch in der Intensität und Ausdehnung des Eingriffs." (S. 16—19.)

Die Ursache eines solchen Abfalls von der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise findet der anonyme Kritikus in den Antecedentien der deutschen Philosophie, die von jeher gewohnt gewesen sei, der Idee einen maaßgebenden Einfluß auf die Lebensprocesse der Organismen zuzuschreiben, welche als Träger der Realisationen der Idee gelten sollten. Bei Schelling, Schopenhauer und Hegel finde sich nirgends eine genügende Würdigung der Materie als einer selbständigen, jedes metaphysischen Eingriffs in ihre Gesetze und Rechte spottenden Macht; überall würden vielmehr die organischen Wesen als unmittelbare individuelle Realisationen der Idee behandelt. (S. 19.)

Diese teleologische Erklärung der Organismen wird nach dem Kritiker durch die Darwin'sche Lehre von der natürlichen Zuchtwahl beseitigt. „Denn die natürliche Auslese im Kampf ums Dasein, das Zugrundegehen des minder Zweckmäßigen und das Ueberleben und Sichweitervererben des Passendsten und Zweckmäßigsten ist ein Vorgang von mechanischer Causalität, in dessen gleichmäßige [illegible]
lichkeit nirgends ein teleologisch bestimmendes [illegible]
sches Princip eingreift, und doch geht [illegible]

hervor, das wesentlich der Zweckmäßigkeit entspricht, d. h. diejenige Beschaffenheit besitzt, welche den Organismen unter den gegebenen Umständen die höchste Lebensfähigkeit verleiht. Die natürliche Zuchtwahl löst das scheinbar unlösliche Problem, die **Zweckmäßigkeit** als **Resultat** zu **erklären**, ohne sie dabei als **Princip** zu Hülfe zu nehmen." (S. 28 fg.)

Ich habe diese Kritik angeführt, nicht weil sie sich speciell gegen die **Hartmann'sche** Teleologie wendet; — denn mit dieser habe ich es hier nicht zu thun; — sondern weil sie **alle** Teleologie verwirft und recht geeignet ist, zu zeigen, **woher** bei den Naturforschern die Verwerfung der **Teleologie** entspringt, gleichzeitig aber auch geeignet, das Mißverständniß bloßzulegen, das dieser Verwerfung zu Grunde liegt.

Das **Wunder** ist aus der wissenschaftlichen Erklärung der Erscheinungen zu eliminiren; diese sind überall aus natürlichen, gesetzmäßig wirkenden Ursachen zu erklären, alle übernatürlichen Eingriffe dagegen sind auszuschließen. So weit stimme ich mit dem Kritiker überein. Aber folgt denn daraus, daß die zweckmäßigen Naturerscheinungen ganz aus **denselben** wirkenden Ursachen zu erklären seien, als die, welche ein bloßes Resultat der zwecklos wirkenden Kräfte sind? Ist es logisch richtig, „die Zweckmäßigkeit als **Resultat** zu erklären, ohne sie dabei als **Princip** zu Hülfe zu nehmen"?

Zweckmäßigkeit im Resultat, ohne ein bezweckendes und zweckmäßig bildendes **Princip**, wäre rein **zufällig**, etwa wie wenn Wolken sich so conglomeriren, daß sie eine thierische oder menschliche Gestalt zu bilden scheinen. Ist nun die Zweckmäßigkeit der Pflanzen und Thiere eine solche rein zufällige? Wäre sie es, dann stände es sehr precär um ihre Erhaltung, und sie hätte nicht mehr Werth, als jene der zweckmäßig scheinenden Wolkengebilde. Der Zufall, der jetzt und hier solche zweckmäßige Gebilde zusammengeblasen hätte, könnte gleich darauf und an einem andern Ort andere zusammenblasen. Von **constanten** Formen könnte nicht mehr die Rede sein.

So aber betrachtet die Naturwissenschaft die zweckmäßigen Naturproducte nicht; sondern sie sieht die Zweckmäßigkeit im Resultat als eine nothwendige und constante an. Folglich bleibt nichts übrig, als sie auch im **Princip** anzunehmen. Und in der That ist ja auch die

„natürliche Zuchtwahl“, die „natürliche Auslese im Kampf ums Dasein“, die der anonyme Kritiker der teleologischen Erklärung substituirt, ein Zwecke verfolgendes Princip. Die natürliche Zuchtwahl nebst der Anpassung und Vererbung hat nicht blos das Ueberleben und sich Weitervererben des Passendsten zum *Resultat*, sondern sie *bezweckt* es auch, wenngleich nicht auf bewußte, sondern auf unbewußte Weise; ist also ein zweckmäßig agirendes *Princip*.

Nicht minder falsch jedoch, als es ist, Zweckmäßigkeit im *Resultat* anzunehmen, ohne sie im *Princip* vorauszusetzen, — nicht minder falsch wäre es, das zweckmäßig bildende Princip sich wie eine *unmittelbar* oder *übernatürlich* wirkende Wundermacht zu denken, die zur Realisirung der zweckmäßigen Organismen weiter nichts, als die *Idee* ihres Typus brauchte. Der anonyme Kritiker hat darum ganz Recht, sich gegen jene Philosophen zu wenden, welche die organischen Wesen als unmittelbare Realisationen der *Idee* betrachten. Unrecht hat er aber, *Schopenhauer* zu diesen zu rechnen.

Es ist fehlerhafte Teleologie, der bloßen Idee, d. h. der bloßen *Vorstellung* eines zweckmäßigen Organismus schöpferische Kraft zuzusprechen. Aus der bloßen *Idee* des Leibes läßt sich kein Leib schaffen, aus der bloßen *Idee* des Auges, der Hand u. s. w. kein Auge und keine Hand. Ueberall gehören zur Hervorbringung eines wirklichen Organismus wirkliche, d. h. *wirkende* Kräfte. Ueberall, wie die Erfahrung zeigt, ist die bloße *Vorstellung* (Idee) eines hervorzubringenden Zweckmäßigen bei der Hervorbringung desselben ganz ohnmächtig, wenn keine wirkenden Kräfte zur Hervorbringung vorhanden sind, theils Kräfte, *mittelst* welcher, und theils Kräfte, *durch* welche das Bezweckte hervorgebracht wird. Der vorgestellte *Zweck* des Schreibens z. B. nützt mir zum wirklichen Schreiben gar nichts, wenn ich weder Feder, Tinte und Papier, noch eine Hand habe, die Feder in die Tinte einzutauchen und auf das Papier zu führen. Material, das dem zu verwirklichenden Zweck entsprechend bildsam ist, und bildende Kraft, welche das Material dem Zweck entsprechend formt, sind überall zur Realisirung zweckmäßiger Gebilde erforderlich. Die bewußte *Vorstellung* des Zwecks *vor* der Verwirklichung ist keine unumgängliche Bedingung zur Hervorbringung des Zweckmäßigen. Daraus, daß bei den technischen Werken der Menschen der Ausführung des W

vorhergeht, folgt nicht, daß sie auch bei den zweckmäßigen Naturproducten der Realisation derselben vorhergehen müsse. Wir kommen bei Erklärung dieser genügend mit der bildsamen, für organische Form empfänglichen Materie und der dieselbe organisirenden Kraft aus. Zur Erklärung der Blutbildung z. B. brauchen wir nicht eine derselben vorhergehende Vorstellung des Blutes anzunehmen, sondern es genügt, einerseits Stoffe, die so beschaffen sind, daß sich aus ihnen Blut bilden läßt, und andererseits eine blutbildende Kraft, welche jene Stoffe in Blut umwandelt, anzunehmen.

Aber, können Sie nun freilich fragen, hat nicht auch so noch die teleologische Auffassung einen Rest von Dualismus in sich? Ist die organisirende Kraft, welche dem zu organisirenden Stoff gegenübersteht, nicht noch ein metaphysisches, übernatürlich wirkendes, über der Materie schwebendes und von Außen in die eigene gesetzmäßige Wirkungsweise derselben eingreifendes Princip?

Hierauf habe ich Folgendes zu erwidern. Die Bezeichnung der zu organisirenden Materie durch Stoff und des organisirenden Princips durch Kraft hat nicht den Sinn, daß der Stoff etwas absolut Anderes, als Kraft wäre, jener ein natürliches und gesetzmäßig wirkendes, diese ein übernatürliches und an kein Gesetz gebundenes Princip. Vielmehr ist ja aller Stoff an sich Kraft und alle Kraft nur in der Erscheinung Stoff. In dem Gegensatz der bildenden Kraft zu dem bildsamen Stoff steht folglich nur eine Kraft der andern Kraft gegenüber, nämlich organisirende Kraft den unorganischen Kräften. Jene ist nicht minder natürlich, als diese, und wirkt nicht minder gesetzmäßig, als diese. Jene unterscheidet sich von diesen nur, wie eine höhere Naturkraft von den niederen, und ihre Gesetze sind blos andere, als die dieser. Von Wunder kann also bei dem Wirken jener nur so weit noch die Rede sein, als überhaupt das Wirken jeder ursprünglichen Naturkraft, der niedrigsten so gut, wie der höchsten, für uns etwas Wunderbares, Unerklärliches, Unergründliches hat, das der Schwerkraft und der chemischen Kraft so gut, wie das der Lebenskraft. Jede naturwissenschaftliche Erklärung, auch die vollkommenste und erschöpfendste, muß, wie Schopenhauer richtig bemerkt, zuletzt bei einem völlig Unerklärlichen, einer qualitas occulta stehen bleiben; eine solche ist jede ursprüngliche Naturkraft. (S. Schopen-

hauer-Lexikon: Erklärung und Aetiologie.) Das Streben der Schwere im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschlichen Gehirn. („Parerga", II, 111 fg.)

Die so gefaßte Teleologie hat, denke ich, Nichts, was die Naturwissenschaft perhorresciren müßte. Sie ist eine monistische; denn sie erklärt Alles aus immanenten Naturkräften. Die Zweckursache ist ihr so gut eine gesetzmäßig wirkende Ursache, eine Kraft, wie die sogenannten wirkenden Ursachen. Jene ist blos eine höher wirkende Ursache, eine dominirende, die mechanischen und chemischen in ihren Dienst nehmende Ursache. Und wer will beweisen, daß es in der Natur nicht herrschende Kräfte, dominirende Ursachen giebt, welche die niedern in ihren Dienst nehmen?

Damit Sie nun aber nicht etwa meinen, daß diese Auffassung der Teleologie blos die meinige ist, Schopenhauer aber mit Recht der Vorwurf treffe, den der oben citirte anonyme Kritiker ihm sowohl, als auch Schelling und Hegeln macht, daß er die Lebensprocesse und die lebendigen Organismen als unmittelbare Realisationen der Idee betrachte, also das Wunder (im theologischen Sinne) auch bei ihm noch nicht eliminirt sei; so will ich Ihnen nun Schopenhauer's Lehre vom organisch Lebenden übersichtlich mittheilen, und Sie werden daraus entnehmen, wie unbegründet jener Vorwurf ist.

Die Lebenskraft, welche Schopenhauer für das Princip der Organismen erklärt, und die er gegen ihre Leugner und gegen die materialistische Erklärung der Organismen aus den blos mechanisch und chemisch wirkenden Kräften der Materie vertheidigt, ist nach ihm keine bloße Idee; oder da die Ideen ihm überhaupt gleichbedeutend sind mit den Naturkräften, die Stufenfolge der Ideen nach ihm die Stufenfolge der Naturkräfte ist (vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Natur: die Stufen der Natur), so ist ihm die Idee des Lebens gleichbedeutend mit der das Leben bewirkenden Naturkraft; sie ist also keine bloße Vorstellung, sondern, gleich den wirkenden Naturkräften, ein wirkendes Princip. Wenn nicht, lehrt er, eine eigenthümliche Naturkraft, der es so wesentlich ist, zweckmäßig zu verfahren wie der Schwere wesentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet; nun dann ist das Leben ein falscher Schein, eine Täuschung, [illegible]ahr-

heit jedes Wesen ein bloßer Automat, d. h. ein Spiel mechanischer, physikalischer und chemischer Kräfte. Allerdings wirken im Organismus physikalische und chemische Kräfte; aber was diese zusammenhält und lenkt, so daß ein zweckmäßiger Organismus daraus wird und besteht, — das ist die Lebenskraft. Die Lebenskraft benutzt allerdings und gebraucht die Kräfte der unorganischen Natur, besteht jedoch keineswegs aus ihnen; so wenig wie der Schmied aus dem Hammer und Amboß. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Lebenskraft.)

Also die Lebenskraft ist nach Schopenhauer kein übernatürliches und kein unmittelbar, d. h. wie der theologische Gott, aus Nichts schaffendes Princip, sondern sie ist eine eigenthümliche Naturkraft und ein mittelst der Kräfte der unorganischen Natur das organische Leben erzeugendes Princip.

Zweitens aber auch wirkt sie nach Schopenhauer nicht gesetzlos, sondern gesetzmäßig, wie die andern Naturkräfte, blos mit dem Unterschiede, daß ihre Gesetze andere sind, als die der niedern Naturkräfte. Ueber diesen Punkt lehrt Schopenhauer: Man hat einen fundamentalen Unterschied der Lebenskraft von allen andern Naturkräften darin finden wollen, daß sie den Körper, von dem sie einmal gewichen ist, nicht wieder in Besitz nimmt. Von den Kräften der unorganischen Natur weichen einige, wie Magnetismus und Elektricität, nur ausnahmsweise von dem Körper, den sie einmal beherrschen; andere, wie die Schwere und die chemische Qualität, weichen nie von einem Körper. Die Lebenskraft aber kann, nachdem sie einen Körper verlassen hat, ihn nicht wieder in Besitz nehmen. Der Grund davon ist, daß sie nicht, wie die Kräfte der unorganischen Natur, an dem bloßen Stoff, sondern zunächst an der Form haftet. Ihre Thätigkeit besteht ja eben in der Hervorbringung und Erhaltung dieser Form; daher ist, sobald sie von einem Körper weicht, auch schon seine Form zerstört. Nun aber hat die Hervorbringung dieser ihren regelmäßigen, planmäßigen Hergang in bestimmter Succession. Daher muß die Lebenskraft, wo immer sie von Neuem eintritt, auch ihr Gewebe von vorn, ab ovo, anfangen. (Daselbst.)

Sie ersehen hieraus, daß die Lebenskraft nach Schopenhauer keine beliebig schaltende und waltende, sondern eine gesetzmäßig

wirkende Kraft ist. Dies geht auch aus Dem, was Schopenhauer über ihre drei Erscheinungsformen: Reproductionskraft, Irritabilität und Sensibilität lehrt, hervor. Diese, lehrt er, ermüden und bedürfen der Ruhe, weil sie allererst mittelst der Ueberwindung der niedrigern Naturkräfte den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrschen. Die Lebenskraft kann nicht gleichzeitig unter ihren drei Formen ganz und ungetheilt, also mit voller Macht wirken, sondern immer nur unter einer. Daher die Nothwendigkeit des Schlafs. Im Schlafe, wo die Irritabilität und Sensibilität ruhen, nimmt die Lebenskraft durchweg die Gestalt der Reproductionskraft an. Darum geht die Bildung und Ernährung der Theile, namentlich die Nutrition des Gehirns, aber auch jedes Wachsthum, jeder Ersatz, jede Heilung, hauptsächlich im Schlafe vor sich. („Parerga", II, 174.)

Sie ersehen hieraus, wie falsch es wäre, Schopenhauer vorzuwerfen, daß er die Lebenskraft im Sinne einer unbedingt und gesetzlos wirkenden Kraft, gleich einem allmächtigen Gott, auffasse. So wenig, als er die organischen Individuen als unmittelbare Realisationen der Idee des Lebens betrachtet, eben so wenig die Arten; denn er lehrt das Hervorgehen der höhern aus den niedern Arten und zuletzt des Menschen aus dem Affen. Die höhern Arten haben nach ihm die niedern zur Voraussetzung. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Generatio aequivoca u. Affe.) Die Natur macht überhaupt nach Schopenhauer keinen Sprung, fängt nicht bei jedem Erzeugnisse von vorn an, aus Nichts schaffend; sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, knüpft sie an das Vorhandene an, benutzt die frühern Gestaltungen, entwickelt und potenzirt sie höher, ihr Werk weiter zu führen. Als Beleg dafür führt Schopenhauer die Metamorphose der Pflanzen, ebenso die Steigerung der Thierreihe, auch die Steigerung in Hinsicht auf den Intellect an. Auch jedem Absterben geht nach Schopenhauer entsprechend dem „natura non facit saltus", eine allmälige Deterioration vorher. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Natur: Continuität der Naturstufen.)

Nach allen diesem darf wohl der Vorwurf der Durchbrechung des Causalitätsgesetzes und der Einschmuggelung des Wunders in die Erklärung der zweckmäßigen Naturproducte von der Sch
schen Teleologie mit Recht zurückgewiesen werden.

Dreißigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur Teleologie. (Fortsetzung.) — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Thilo. — Realismus der Schopenhauer'schen Teleologie.

Nachdem ich, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe die Schopenhauer'sche Teleologie gegen den Vorwurf der Einmischung des Wunders in die Erklärung der zweckmäßigen Naturproducte vertheidigt habe, gehe ich nun dazu über, sie gegen einen andern Vorwurf zu vertheidigen, nämlich gegen den Vorwurf, daß ein Widerspruch bestehe zwischen Schopenhauer's idealistischer Behauptung, daß erst unser Intellect die Zweckmäßigkeit in die Natur hineintrage, und andererseits seiner realistischen Ableitung des Intellects als eines Organs aus dem zweckmäßig bildenden Naturwillen. Einerseits sei ihm der Intellect die Voraussetzung der Zweckmäßigkeit, und andererseits die Zweckmäßigkeit die Voraussetzung des Intellects.

Diesen Widerspruch hat besonders Thilo in seiner Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie („Zeitschrift für exacte Philosophie", VII, 4, 336 fg.) hervorgehoben.

Thilo sagt: „Schopenhauer ist wenigstens so scharfsichtig und ehrlich, daß er dem gesammten Wollen, also dem Willen an sich, keinen Zweck zugesteht. Da er aber die besondern zweckmäßigen Formen nicht leugnen kann, so verlegt er die Zweckmäßigkeit in die einzelnen Willensacte. Nun geräth er aber in eine sonderbare Klemme. Die Zweckmäßigkeit, meint er nämlich, verstehe sich für diese einzelnen Acte, Formen oder Ideen von selbst, da die verschiedenen Vorgänge, z. B. in einem Organismus, nur die in Zeit und Raum auseinander-

gelegte Einheit der Idee seien. Nun aber sind Zeit und Raum nur Formen des Intellects; folglich liegt die Zweckmäßigkeit nicht in dem Einen Willensacte an sich, sondern wird nur durch unsern subjectiven Intellect hineingetragen, der das an sich Eine in den Formen des Raums, der Zeit und der Causalität als ein vieles schaut. In dem wirklich Einen kann ja auch keine Zweckmäßigkeit liegen, sondern nur in dem zu Einem Zwecke zusammenstimmenden Mannigfaltigen. Diese Ansicht, daß im Intellect allein der Grund liegt, weshalb etwas als zweckmäßig angeschaut wird, ist auf dem Kant'schen Standpunkte consequent. Nun aber läßt Schopenhauer den Intellect selbst erst aus einem teleologischen Grunde entstehen und giebt überhaupt keinen andern Grund für das Entstehen desselben an, als daß er zur Selbsterhaltung der Thiere und Menschen nothwendig sei. So wird also bald der Intellect der Zweckmäßigkeit als Voraussetzung vorgeschoben, bald aber wiederum das zweckmäßige Verhalten des Wollens als Voraussetzung für die Entstehung des Intellects angesehen." (S. 352.)

Dieser „unvereinbare Widerspruch", wie es Thilo nennt, löst sich durch Unterscheidung der realen und idealen Seite der Zweckmäßigkeit. Aus dem an sich zweckmäßigen Wirken des Naturwillens geht der Intellect als Organ hervor, und aus dem durch die reale Zweckmäßigkeit erzeugten Intellect wiederum geht die Auseinanderlegung des einheitlichen, conspirirenden Naturwirkens in Zweck und Mittel, also die vorgestellte Zweckmäßigkeit hervor. Diejenige Seite der Zweckmäßigkeit also, die in dem Naturwillen ihren Ursprung hat, ist eine andere, als die, welche in dem Intellect ihren Ursprung hat. Schopenhauer unterscheidet beide Seiten in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" (S. 56 fg.), indem er sagt: „Das wahre Wesen jeder Thiergestalt ist ein außer der Vorstellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensact, der ebendeshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, sondern die untheilbarste Einheit hat. Erfaßt nun aber unsere cerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres, so tritt an das Licht der Erkenntniß, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch ihren Formen und Gesetzen gemäß sich darstellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes Willensacts, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, er-

scheint nun auseinandergezogen in ein **Nebeneinander** von Theilen und Nacheinander von Functionen, die aber **dennoch sich darstellen** als genau verbunden, durch die engste Beziehung **aufeinander**, zu wechselseitiger Hülfe und Unterstützung als **Mittel und Zweck** gegenseitig. Der dies so apprehendirende Verstand geräth in **Bewunderung** über die tiefdurchdachte Anordnung der Theile und **Combination** der Functionen, weil er die Art, wie er die aus der **Vielheit** sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch **der Entstehung** dieser Thierform unwillkürlich unterschiebt." Aehnlich sagt Schopenhauer in dem Capitel „Zur Teleologie" (vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. II, Kap. 26, S. 373): „Die **staunende** Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der **unendlichen** Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen **pflegt**, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch **falschen Voraussetzung**, daß jene Uebereinstimmung der Theile zueinander, **zum Ganzen** des Organismus und zu seinen Zwecken in der **Außenwelt**, wie wir dieselbe mittels der Erkenntniß, also auf dem **Wege der Vorstellung**, auffassen und beurtheilen, auch auf demselben Wege **hineingekommen** sei; daß also, wie sie für den Intellect existirt, sie **auch** durch den Intellect zu Stande gekommen wäre. Wir **freilich können** etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z. B. **jeder Krystall** ist, nur zu Stande bringen unter Leitung **des Gesetzes und der Regel**, und ebenso etwas **Zweckmäßiges** nur unter Leitung **des Zweckbegriffs**; aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere **Beschränkung** auf die Natur zu übertragen, als welche selbst ein **Prius alles Intellects** ist und deren Wirken von dem unserigen sich der ganzen **Art nach** unterscheidet."

Es geht aus diesen Stellen klar hervor, daß **Schopenhauer** unter derjenigen Zweckmäßigkeit, der er den Intellect **„als Voraussetzung** vorgeschoben", nur unsere Auffassung des **einheitlichen Wirkens** der Natur, unsere Zerlegung desselben in Zweck und Mittel **versteht**, nicht aber dieses Wirken selbst, das er für die Entstehung **des Intellects** zur Voraussetzung macht, daß also kein Widerspruch ist zwischen seinem Ableiten der Zweckmäßigkeit aus dem Intellect und dem des Intellects aus der Zweckmäßigkeit, weil der Sinn der Zweckmäßigkeit beidemal nicht derselbe ist.

Doch Thilo macht noch andere Einwendungen gegen die Schopenhauer'sche Teleologie. Er sagt: „Jenes blinde, unbewußte Wollen, das Ding an sich, schafft sich nach ihm selbst die Mittel, seinen Drang zu befriedigen, oder — nach der idealistischen Seite seiner Lehre — der Intellect ist es, welcher die Zweckmäßigkeit in die Dinge hineinträgt, indem er mittels seiner Formen, Zeit, Raum und Causalität, den einen untheilbaren Willensact, welcher einer besondern organischen Form zugehört, in zeitliche und räumliche zusammenstimmende Ursachen und Wirkungen auseinanderlegt. Aber zunächst bleibt es bei ihm, wie bei Allen, welche es leugnen, daß die vorhandene Zweckmäßigkeit auf eine schöpferische Intelligenz hinweise, bei der bloßen Behauptung, daß der immanente Zweck sich selbst die Organe seiner Ausführung schaffe. Es heißt wohl: Zähne, Schlund, Magen u. s. w. sind der objectivirte Hunger, die Genitalien sind der objectivirte Geschlechtstrieb, der Organismus überhaupt ist die objectivirte Idee des Lebens u. dergl., aber den Nachweis, daß dergleichen mehr als leere Phrasen sind, hat noch Niemand geführt. Denn wo und wie liegt denn im Begriffe eines Triebes die Nothwendigkeit, daß er sich selbst solche Mittel schaffe, welche zu dem Zwecke seiner Befriedigung passen? Vielmehr sind solche Organe die Voraussetzung, unter der allein solche Triebe als möglich gedacht werden können. Die gegentheilige Behauptung ist nur ein Resultat jener sehr wohlbekannten Metaphysik, welche Abstractionen realisirt, hypostasirt und wohl gar apotheosirt." (Vergl. „Zeitschrift für exacte Philosophie", VIII, 1., 21 fg.)

Es ist eine völlige Umkehrung des wahren Verhältnisses von Zweck und Mittel, deren sich Thilo hier schuldig macht, indem er die Organe zur Voraussetzung der Triebe macht, zu deren Befriedigung sie dienen. Sollte dieses Verhältniß gelten, so müßte z. B. auch Thilo's Feder die Voraussetzung seines Triebes zu schreiben sein. Hätte er keine Feder, so würde es ihm nicht in den Sinn kommen, zu schreiben. Die Absurdität der Abhängigmachung der Triebe von den zu ihrer Befriedigung dienenden Organen liegt auf der Hand. Alle tiefern Denker haben bisher noch immer zwar die Ausführung des Zwecks von den Mitteln abhängig gemacht, aber nicht das Wollen des Zwecks. Dieses haben sie vielmehr zur Voraussetzung des Hervorbringens der Mittel gemacht. Dem-

gemäß haben sie zwar das wirkliche Sehen, Hören, Tasten u.
abhängig gemacht von den entsprechenden Organen, haben
diese Organe selbst wiederum bedingt sein lassen durch den Trieb
Willen zu sehen, hören, tasten u. s. w., ganz wie zwar das
Schreiben bedingt ist durch die Feder, die Feder selbst aber
sein dem Willen zu schreiben zu verdanken hat.

Von der Thilo'schen Behauptung, daß im Begriffe des Tr
bes nicht die Nothwendigkeit liege, daß er sich selbst die zu
Befriedigung dienenden Mittel schaffe, gilt das gerade Ge
theil. Ueberall, wo ein lebendiger Trieb ist, sehen wir ihn
schäftig, die Mittel zu seiner Befriedigung zu schaffen. Kann
auch nicht der Materie nach schaffen, sondern ist an die geg
Materie gebunden, so schafft er sie doch der Form nach. Die
ist ja aber gerade das, was die Materie erst zum geeigneten M
für den Zweck macht. Die Materie der Feder wird erst durch
ihr gegebene Form zum Mittel für den Zweck des Schreibens.
die Intelligenz, die etwa zum Formiren der Materie, damit sie M
für den Zweck werde, nöthig ist, empfängt ihren Impuls erst von
Triebe, der auf den Zweck gerichtet ist, und so ist für das Sch
der Mittel zu einem Zweck immer der Trieb das Erste und We
lichste. Mag der Trieb die Mittel unmittelbar oder mittelbar scha
immer ist er es, der sie schafft, immer geht die Initiative von ihm

Schwach, wie das ist, was Thilo gegen die realistische Seite
Schopenhauer'schen Teleologie vorbringt, ist auch das, was er geg
die idealistische Seite derselben einwendet. Er sagt: „Unser Intelle
soll es (nach der idealistischen Ansicht) sein, welcher, indem er den
sich untheilbaren Willensact, der sich in der Erscheinung eines Thier
darstellt, mittels seiner eigenen Formen Raum, Zeit und Causalit
als Object auffaßt, die Vielheit und Verschiedenheit der Theile u
ihrer Functionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprün
lichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinstimmung und Co
spiration derselben in Erstaunen geräth und also in gewissem Sin
sein eigenes Werk bewundert, da der Organismus ja blos die i
Gehirn zu Stande gekommene Sichtbarkeit des hier vorhanden
Willens ist! Aber zunächst ist gar nicht abzusehen, wie der Intelle
wenn ihm nur etwas Untheilbares, Unterschiedsloses gegeben ist, dara

ine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit hervorbringen könne. Denn auf das an sich Einfache können die Formen des Raums, der Zeit und der Causalität gar nicht angewandt werden, da diese die Vielheit und Verschiedenheit schon voraussetzen. Wo nur Eins ist, kann von solchen Verhältnissen nicht die Rede sein; es kann also auch nicht mit jenen Formen aufgefaßt werden." (Vergl. „Zeitschrift für exacte Philosophie", VIII, 1, 23.)

Diese Polemik beruht auf der falschen Ansicht von dem Schopenhauer'schen Monismus, als hebe derselbe alle Unterschiede im Realen, im Willen, auf und verlege die Unterschiede lediglich in den Intellect. Diese falsche Ansicht ist schon oben widerlegt worden. Der Intellect bringt nach Schopenhauer nicht die Uebereinstimmung der Theile und Functionen der Organismen, die er bewundert, hervor, sondern er bringt nur die falsche Auslegung dieser Uebereinstimmung hervor, indem er die ursprüngliche Quelle dieser Uebereinstimmung im einheitlichen Willensact verkennend meint, die Uebereinstimmung sei auf dem Wege der Reflexion zu Stande gekommen. Er bringt also nur die Bewunderung derselben hervor. Dies ist der Sinn der Schopenhauer'schen Lehre, daß die bewunderte Zweckmäßigkeit der Natur erst durch unsern Verstand in dieselbe komme. Nicht die Zweckmäßigkeit an sich, sondern die Art, wie wir sie uns bewirkt denken, ist hier gemeint.

Angenommen aber auch, Schopenhauer äußerte sich wirklich in widersprechender Weise über die Zweckmäßigkeit, das eine Mal idealistisch, und das andere Mal realistisch; so wäre hier wieder mein schon früher ausgesprochener Satz anzuwenden: Wo ein Philosoph einander widersprechende Behauptungen aufstellt, können nicht beide für seine eigentliche und wahre Meinung gelten, sondern nur eine von beiden; und die andere muß dann als durch seine wahre Meinung aufgegeben betrachtet werden.

Nun habe ich schon gezeigt, daß Schopenhauer's ursprünglicher Idealismus als durch die spätern realistischen Ausführungen seiner Philosophie aufgegeben betrachtet werden müsse. Die Objectivationsstufen des Willens sind ja keine bloßen Vorstellungen, sondern, als zu dem nur a posteriori Erkennbaren gehörig, sind sie reale Manifestationen, reale Erscheinungen des Willens. Da ihrer aber

viele, theils coëxistirende, theils succedirende sind, ihre allmälige Steigerung eine successive, in der Zeit verlaufende ist, und sie sämmtlich wirkende Kräfte sind; so können auch Vielheit, Raum und Zeit, sowie Causalität, keine bloßen Vorstellungsformen sein, sondern müssen als reale Erscheinungsformen des Willens betrachtet werden.

Dasselbe gilt nun auch von der in den zweckmäßig gegliederten Organismen zur Erscheinung kommenden Vielheit der Organe, ihrer räumlichen Ausdehnung und Gestaltung, ihrer zeitlichen Entwickelung und ihrer causalen Wirksamkeit. Welche und wie viele und wie gestaltete Glieder ein Organismus hat, in welcher zeitlichen Folge sie sich entwickeln und wie viel Zeit sie zur Entwickelung brauchen, endlich in welchem Causalzusammenhange sie stehen und wie sie aufeinander wirken, — alles Dieses lernen wir ja nur a posteriori kennen, a priori ist uns nichts davon bekannt. Wir können folglich, gemäß dem Schopenhauer'schen Satze, daß alles Aposteriorische im Dinge an sich, im Willen wurzelt, die Erscheinung des Willens zu greifen als Hand mit fünf Fingern, die Erscheinung des Willens zu erkennen als Gehirn mit seiner complicirten Organisation u. s. w. nicht als eine blos vom Intellect producirte Vielheit, sondern müssen sie als die eigene vielheitliche Gliederung des den Leib bildenden Willens betrachten. Denn gliederte sich der Lebenswille im Allgemeinen und die verschiedenen Functionen desselben im Besondern nicht selbst, sondern würde diese Gliederung nur von unserm Intellect in ihn hineingetragen, wie käme dann der Intellect dazu, eine Hand gerade nur mit fünf Fingern, von solcher Gestalt, Länge und Anordnung anzuschauen, obgleich er doch gar keine apriorische Nöthigung dazu in sich findet?

Anstatt Schopenhauer's Teleologie als durch seinen Idealismus widerlegt zu halten, betrachte ich vielmehr seinen Idealismus als durch seine Teleologie widerlegt. Die Objectivation des Lebenswillens im zweckmäßigen Organismus ist ja nach Schopenhauer eine reale Gliederung des Willens; denn der Wille hat wirklichen, nicht blos vorgestellten Nahrungs-, Geschlechts- und Erkenntnißtrieb. Folglich können auch die diesen Trieben dienenden Organe keine bloßen Vorstellungen sein.

Daß nach Schopenhauer die Einheit des Leibeswillens nicht

blos für die Vorstellung, sondern realiter in die Vielheit der Theile auseinandertritt, sich realiter gliedert, dies können Sie besonders aus folgender Stelle entnehmen: „Wenn in der unorganischen Natur die überall als ein einziger Willensact zu betrachtende Idee sich auch nur in einer einzigen immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher sagen kann, daß hier der empirische Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln theilhaft ist, gleichsam mit ihm zusammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit sich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succession von Entwickelungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Theile neben einander bedingt ist, ihre Idee darstellen, also die Summe der Aeußerungen ihres empirischen Charakters erst in der Zusammenfassung Ausdruck des intelligibeln ist; so hebt dieses nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee, des sich äußernden Willensactes, auf: vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung der Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Gesetz der Causalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Act offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 186 fg.)

Wer so spricht, ist kein Idealist, der die Vielheit der Theile und Zustände für bloße Vorstellung hält, und ich betrachte daher die einseitig idealistischen Aeußerungen Schopenhauer's über die Zweckmäßigkeit in der Natur als durch seine realistische Auffassung der Organismen als wirklicher Gliederungen des einheitlichen Lebenswillens aufgehoben.

Einunddreißigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur Teleologie. (Schluß.) — Schopenhauer's gegen Professor Harms. — Rolle der Int zweckmäßigen Wirken der Natur. — Gegensatz zwischen der und atheistischen Auffassung der in der Zweckmäßigkeit d offenbarenden Intelligenz.

Ich bin, verehrter Freund, mit den gegen die Scho Teleologie erhobenen Einwürfen noch nicht fertig. Es Einwurf zu erörtern, der Einwurf nämlich, daß Schopenh er die organischen Naturproducte zwar für zweckmäßig e sie nicht, wie die zweckmäßigen Kunstproducte der Mensche Intelligenz, sondern aus dem blinden erkenntnißlosen leitet, den Widerspruch begehe, ein intelligentes Wirke telligenz anzunehmen. So sagt Professor Friedrich seinem Vortrag „Arthur Schopenhauer's Philosophie“ (B Verlag von Wilhelm Hertz): Der blinde Wille, der er zum Bewußtsein kommen soll, das er aber dennoch sel bringen soll, — diesen Begriff könne Schopenhauer nicht „Denn die gesammte Natur trägt auch nach ihm, in der

laßt, welche hinterher wieder in Abrede gestellt wird. Es ist ein Spiel mit Begriffen, wenn man ein Intelligentes annimmt ohne eine Intelligenz. Ein Intelligentes giebt es nicht ohne eine Intelligenz, mag diese in uns, oder außer uns sein; in dem einen Falle ist auch das Intelligente nur in uns, in dem andern aber auch außer uns als eine Thatsache, welche durch die Gesetzmäßigkeit und die Planmäßigkeit der Naturerscheinungen constatirt wird. Auch Kant kennt nichts Intelligentes ohne eine Intelligenz, da uns der Begriff eines Naturzwecks nur möglich wird durch die Annahme eines intellectus archetypus, wodurch wir auch allein die Eigenthümlichkeit unseres Verstandes begreifen können. Ein Wille zumal, der Intelligentes bewirkt, ist nicht ohne eine Intelligenz, wenn diese gleich nicht unser Bewußtsein ist." (S. 22.)

Professor Harms hält also ein zweckmäßiges Wirken ohne eine Intelligenz, die den Zweck vorher weiß, für undenkbar; Schopenhauer dagegen lehrt: Das organisirende Wirken der Natur läßt sich durch die Instincte und Kunsttriebe der Thiere erläutern. Es ist, als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Productionen dem Forscher einen erläuternden Commentar an die Hand geben wollen in den Instincten und Kunsttrieben der Thiere. Denn so, wie in diesen die Thiere auf einen Zweck hinarbeiten, ohne ihn zu erkennen, gerade so wirkt auch die organisirende Natur, weshalb sich von der Endursache in diesem Wirken der Natur die paradoxe Erklärung geben läßt, daß sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Thätige augenscheinlich der Wille ist, so ist er es auch im organischen Wirken der Natur. Die Instincte und die thierische Organisation erläutern einander wechselseitig, besonders auch durch die in beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Instinct: Wechselseitige Erläuterung des Instincts und des organisirenden Wirkens der Natur.)

Was die zuletzt erwähnte Anticipation des Zukünftigen betrifft, so weist Schopenhauer darauf hin, daß mittelst der Instincte und Kunsttriebe die Thiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse sorgen, die sie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, sondern

sogar der künftigen Brut. Sie arbeiten also auf einen ihnen un-
unbekannten Zweck hin; dies geht, wie das Beispiel des Bombyx be-
weist, so weit, daß sie die Feinde ihrer künftigen Eier schon zu-
voraus verfolgen und tödten. „Eben so nun sehen wir in der ganzen
Korporisation eines Thieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen
Zwecke, durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Be-
friedigung anticipirt; woraus dann jene vollkommene Angemessenheit
des Baues jedes Thieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung des-
selben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff seiner Beute und
zur Abwehr seiner Feinde, und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt
auf das Element und die Umgebung, in welcher er als Verfolger auf-
zutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift „Ueber den Willen
in der Natur" unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführ-
lich geschildert habe. — Alle diese, sowohl im Instinct, als in der
Organisation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir
unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denselben
überhaupt eine Erkenntniß zum Grunde läge. Allein dies ist, wie
gezeigt, nicht der Fall: ihr Ursprung liegt tiefer, als das Gebiet der
Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an sich, der als solcher
auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinsicht
auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so
nahe liegt, wie das Gegenwärtige." („Welt als Wille und Vorstel-
lung", II, 397 fg.)

Wer hat nun in dieser Streitfrage Recht, Schopenhauer m
seiner Behauptung, daß das zweckmäßige Wirken der Natur ohne E
kenntniß des Zweckes vor sich gehe; oder seine Gegner, welche
zweckmäßiges Wirken ohne Erkenntniß des Zweckes für unmöglich
klären?

Hierüber ist meine Ansicht diese. Ich stimme Schopenhauer b
daß der Ursprung der zweckmäßigen Korporisation tiefer liegt, als
Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als Ding an sich. Al
daraus folgt nach meiner Ansicht nicht, daß sie ohne alle Erkenn
niß zu Stande komme. Schopenhauer hat zwar das Verhältn
zwischen Wille und Erkenntniß (Vorstellung) ganz richtig dahin b
stimmt, daß jener das Primäre, diese das Secundäre sei. Al
er hat, wie ich Ihnen bereits früher dargethan, den Fehler begang

das Erkennen, das **Vorstellen**, erst auf einer bestimmten Entwickelungsstufe der Natur, der Stufe der Thierheit, eintreten zu lassen, während die Consequenz seines Grundgedankens von den beiden großen Identitäten, nämlich einerseits des **Willens** auf allen Stufen der Natur und andererseits der willenbewegenden **Ursachen**, doch diese ist, daß auf allen Stufen der Natur gradweise eben so **Vorstellen** (perceptio), als **Wollen** (appetitus) anzutreffen ist. Ueberall, wo ein Aeußeres als bewegende Ursache auf den Willen wirkt, muß es doch irgendwie erkannt, irgendwie percipirt werden. Ein absolut unpercipirtes Aeußeres könnte auch den Willen zu keiner Action bewegen.

Nun aber ist doch der Bau jeder Thierart, wie Schopenhauer im „Willen in der Natur" zeigt, auf die äußere Umgebung, in der sie zu leben hat, berechnet. Die äußere Umgebung wirkt **bestimmend** auf den organisirenden Bildungstrieb. Folglich kann dieser nicht ohne alle Erkenntniß der Umgebung sein. Da das Auge sich nach der Natur des Lichtes, das Ohr nach der Natur des Schalls, und so jedes Organ nach der Natur des aufzunehmenden Aeußeren richtet, so muß der organisirende Lebenswille doch irgendwie eine Kenntniß dieses Aeußern haben. Denn wie könnte er bei absoluter Blindheit die Organe so angemessen zu dem durch sie aufzunehmenden Aeußern bilden? Schopenhauer führt selbst Beispiele dafür an, wie das aufzunehmende Aeußere auf den Bau der Thiere gleichsam als **Motiv** wirkt. Der Ameisenbär z. B. hat nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hinein steckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. „Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensact zu seinem **Motiv**?" („Ueber den Willen in der Natur", S. 40 fg.) Ferner sagt er: „Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen. Sumpfvögel haben unmäßig hohe

Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide; dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten; denn die lex parsimoniae gestattet kein überflüssiges Organ. Gerade dieses Gesetz, zusammengenommen damit, daß andererseits keinem Thiere je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speciell bestimmte Lebensweise, auf das Element, in welchem sein Raub sich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Besiegen, auf das Zermalmen und Verdauen desselben, beweist, daß die Lebensweise, die das Thier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade so ausgefallen ist, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweise und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre." (Daselbst, S. 41 fg.)

Ich bin nun der Meinung, daß von dem, was „wie ein Motiv" wirkt, was wirkt, „wie wenn eine Erkenntniß davon vorausgegangen wäre", wirklich eine Art von Erkenntniß vorausgegangen sein muß. Mag immerhin der Trieb zu leben an sich ein blinder, erkenntnißloser sein; — die äußeren Umstände und Verhältnisse, nach denen der Lebenstrieb sich bei der Bildung der Organismen richtet und denen er sich anpaßt, müssen doch irgendwie von ihm percipirt sein.

Schon das sich Suchen und Fliehen der Stoffe in der unorganischen Natur läßt sich nicht als ein absolut blindes, ohne alle Perception des Andern, mit dem sie sich zu verbinden, oder von dem sie sich zu trennen streben, denken; noch weniger aber das Assimiliren und Secerniren in der organischen Natur. Ueberall ist allerdings Wille, Trieb, das Primäre, die willenbewegenden Ursachen das Secundäre; aber die willenbewegenden Ursachen müssen, um zu wirken, irgend wie percipirt, wahrgenommen sein. Folglich ist auch das zweckmäßige Wirken der Natur nicht ohne alle Vorstellung; die „wie ein Motiv" auf dasselbe wirkenden äußeren Umstände, denen es sich anpaßt, gehören, wie das Motiv, in das Gebiet der Erkenntniß.

Uebrigens erklärt Schopenhauer selbst den Unterschied zwischen dem Geleitetwerden durch Trieb (Instinct) und dem Geleitetwerden durch Motive für keinen fundamentalen, sondern nur für einen graduellen. Denn er sagt in der Lehre vom Instinct: „Der Gegensatz zwischen dem Bewegtwerden des Willens entweder durch Instinct (von Innen), oder durch Motivation (von Außen) ist kein so scharfer, wie es scheint, sondern läuft im Grunde auf einen Unterschied des Grades zurück. Denn das Motiv wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt, und welche das jedesmalige Motiv nur für den concreten Fall individualisirt. Andererseits wirkt der Instinct, obwohl ein entschiedener Trieb des Willens, nicht durchaus nur von Innen, sondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Aeußerung bestimmt. Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinct, untergeordnet jedoch auch der Intellect thätig ist; der Instinct nämlich giebt das Allgemeine, die Regel, der Intellect das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Instinct-Arbeit offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpaßt." (S. Schopenhauer-Lexikon: Instinct.)

Da nun nach Schopenhauer das organisirende Wirken der Natur sich durch den Instinct erläutern läßt; so folgt, daß so wenig, als das instinctive Wirken der Thiere ein absolut blindes, erkenntnißloses ist, es eben so wenig das organisirende Wirken der Natur ist. Bei letzterem so gut, wie bei ersterem spielt die Erkenntniß eine Rolle, wenngleich eine untergeordnete, im Dienste des Triebes, der das Primäre ist, stehende.

Daß diese Ansicht sehr verschieden ist von der im Eingange dieses Briefes erwähnten, gegen Schopenhauer gerichteten des Professor Harms brauche ich Ihnen wohl nicht erst zu sagen. Wenn die theistischen Philosophieprofessoren die zweckmäßige Einrichtung der Natur aus einer Intelligenz ableiten, so denken sie sich unter der Intelligenz die göttliche, über der Welt schwebende Intelligenz, welche, bevor noch die Welt existirte, aus allen möglichen Welten die beste auswählte und den Rathschluß faßte, sie ins Dasein zu rufen. Diese Intelligenz ist

also das Ebenbild der menschlichen. Wenn hingegen die atheistische Philosophie die zweckmäßigen Producte der Natur als Beweise der Intelligenz der Natur betrachtet, so ist ihr darum diese Intelligenz noch keine anthropomorphische, überlegende und berathende.

Die überlegende, berathende Intelligenz ist ja nur eine besondere Art von Intelligenz, und daß gerade diese besondere Art von Intelligenz die nothwendige Voraussetzung alles zweckmäßigen Wirkens sei, das wäre doch erst zu beweisen. So lange dies nicht bewiesen ist, wird man zwar zugeben müssen, daß ein intelligentes Wirken ohne Intelligenz undenkbar sei, man wird aber nicht genöthigt sein, daraus zu folgern, daß die Intelligenz, welche im intelligenten Wirken und Schaffen sich äußert, eine discursive sei. Es giebt ja außer der discursiven auch eine intuitive Intelligenz, und wer leugnet, daß das zweckmäßige Wirken der Natur eine überlegende Intelligenz zur Voraussetzung habe, der behauptet darum noch nicht, daß es ohne alle Intelligenz zu Stande komme.

Zweiunddreißigster Brief.

Uebergang zur Aesthetik Schopenhauer's. — Widerspruch zwischen der ästhetischen Willensfreiheit und dem ästhetischen Wohlgefallen. — Kritik der Schopenhauer'schen Lösung dieses Widerspruchs. — Ursprung der Objectivität des ästhetischen Erkennens.

Ich gehe nun, verehrter Freund, nach Erledigung der wichtigsten und schwierigsten naturphilosophischen Fragen zur Aesthetik Schopenhauer's über.

Schopenhauer gerieth, nachdem er die ästhetische Contemplation als reines, willensfreies Erkennen in Gegensatz gestellt hatte zu dem im Dienste des Willens stehenden Erkennen, mit der Thatsache der ästhetischen Freude in Conflict, da doch alle Freude einen Willen voraussetzt. Er bemüht sich zwar, diesen Widerspruch zu lösen; aber es will ihm nicht gelingen. Er sagt nämlich: „Das eigentliche Problem der Metaphysik des Schönen läßt sich sehr einfach so ausdrücken: wie ist Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich, ohne irgend eine Beziehung desselben auf unser Wollen? Jeder nämlich fühlt, daß Freude und Wohlgefallen an einer Sache eigentlich nur aus ihrem Verhältniß zu unserm Willen, oder, wie man es gern ausdrückt, zu unsern Zwecken entspringen kann; so daß eine Freude ohne Anregung des Willens ein Widerspruch zu sein scheint. Dennoch erregt, ganz offenbar, das Schöne als solches unser Wohlgefallen, unsere Freude, ohne daß es irgend eine Beziehung auf unsere persönlichen Zwecke, also unsern Willen hätte. Meine Lösung ist gewesen, daß wir im Schönen allemal die wesentlichen und ursprünglichen Gestalten der belebten und unbelebten Natur, also Plato's Ideen derselben, auf-

fassen, und daß diese Auffassung zu ihrer **Bedingung** ihr wesentliches Correlat, das willensreine Subject des Erkennens, d. h. eine reine Intelligenz ohne Absichten und Zwecke habe. Dadurch verschwindet, beim Eintritt einer ästhetischen Auffassung, der Wille ganz aus dem Bewußtsein. Er allein aber ist die Quelle aller unserer Betrübnisse und Leiden. Dies ist der Ursprung jenes Wohlgefallens und jener Freude, welche die Auffassung des Schönen begleitet. Sie beruht also auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens." („Parerga und Paralipomena", II, §. 209.)

Schopenhauer fühlt selbst das Ungenügende dieser Lösung, da er einsieht, daß mit der Wegnahme der Möglichkeit des Leidens auch die Möglichkeit der Freude aufgehoben wäre; er meint aber, da nach seiner Lehre Glück, Befriedigung nur negativer Natur, nämlich blos das Ende eines Leidens, der Schmerz hingegen das Positive sei, so bleibe beim Verschwinden alles Wollens aus dem Bewußtsein doch der Zustand der Freude, d. h. der Abwesenheit alles Schmerzes, und hier sogar der Abwesenheit der Möglichkeit desselben, bestehen. (Daselbst.)

Mir hat diese Lösung der von Schopenhauer selbst gefühlten Schwierigkeit nicht genügt. Es ist nicht wahr, daß bei Abwesenheit alles Wollens dennoch Freude möglich sei. Freude ist und bleibt einmal, mag man sie nun für negativ, oder für positiv halten, Befriedigung des Willens. Wo also Freude ist, da ist Wille; wo kein Wille ist, da ist auch keine Freude. Schopenhauer hätte also consequenterweise entweder die ästhetische Freude streichen müssen, wenn er die ästhetische Willensfreiheit stehen lassen wollte; oder er hätte letztere streichen müssen, wenn er die erstere nicht aufgeben konnte. In der That ist die ästhetische Willensfreiheit, wie ich schon gegen Thilo (vergl. den neunten Brief) gezeigt habe, eine nur relative. Nur vom persönlichen, egoistischen Willen und seinen Zwecken ist das ästhetische Wohlgefallen frei, nicht aber vom objectiven, auf Schönheit, auf Harmonie gerichteten Willen. Daher ist es auch nicht wahr, was Schopenhauer behauptet, daß das ästhetische Verhalten zu den Dingen „die ganze Möglichkeit des Leidens" wegnimmt; denn es giebt ja auch ästhetisches Leiden, welches z. B. der Anblick des Häßlichen, Disharmonischen, Verzerrten verursacht. Das ästhetische Verhalten zu den Dingen befreit uns nicht vom Leiden überhaupt, sondern

Zweiunddreißigster Brief.

Uebergang zur Aesthetik Schopenhauer's. — Widerspruch zwischen der ästhetischen Willensfreiheit und dem ästhetischen Wohlgefallen. — Kritik der Schopenhauer'schen Lösung dieses Widerspruchs. — Ursprung der Objectivität des ästhetischen Erkennens.

Ich gehe nun, verehrter Freund, nach Erledigung der wichtigsten und schwierigsten naturphilosophischen Fragen zur Aesthetik Schopenhauer's über.

Schopenhauer gerieth, nachdem er die ästhetische Contemplation als reines, willensfreies Erkennen in Gegensatz gestellt hatte zu dem im Dienste des Willens stehenden Erkennen, mit der Thatsache der ästhetischen Freude in Conflict, da doch alle Freude einen Willen voraussetzt. Er bemüht sich zwar, diesen Widerspruch zu lösen; aber es will ihm nicht gelingen. Er sagt nämlich: „Das eigentliche Problem der Metaphysik des Schönen läßt sich sehr einfach so ausdrücken: wie ist Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich, ohne irgend eine Beziehung desselben auf unser Wollen? Jeder nämlich fühlt, daß Freude und Wohlgefallen an einer Sache eigentlich nur aus ihrem Verhältniß zu unserm Willen, oder, wie man es gern ausdrückt, zu unsern Zwecken entspringen kann; so daß eine Freude ohne Anregung des Willens ein Widerspruch zu sein scheint. Dennoch erregt, ganz offenbar, das Schöne als solches unser Wohlgefallen, unsere Freude, ohne daß es irgend eine Beziehung auf unsere persönlichen Zwecke, also unsern Willen hätte. Meine Lösung ist gewesen, daß wir im Schönen allemal die wesentlichen und ursprünglichen Gestalten der belebten und unbelebten Natur, also Plato's Ideen derselben, auf-

fassen, und daß diese Auffassung zu ihrer **Bedingung**
Correlat, das **willensreine Subject des Erkenn**
reine Intelligenz ohne Absichten und Zwecke habe. Dad
det, beim Eintritt einer ästhetischen Auffassung, der
dem Bewußtsein. Er allein aber ist die Quelle aller
nisse und Leiden. Dies ist der Ursprung jenes Woh
jener Freude, welche die Auffassung des Schönen begl
ruht also auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit
(„Parerga und Paralipomena", II, §. 209.)

Schopenhauer fühlt selbst das Ungenügende dies
er einsieht, daß mit der Wegnahme der Möglichkeit de
die Möglichkeit der Freude aufgehoben wäre; er meint
seiner Lehre Glück, Befriedigung nur **negativer** Natu
das Ende eines Leidens, der Schmerz hingegen das P
bleibe beim Verschwinden alles Wollens aus dem Bewu
Zustand der Freude, d. h. der Abwesenheit alles Schme
sogar der Abwesenheit der Möglichkeit desselben, bestehe

Mir hat diese Lösung der von Schopenhauer s
Schwierigkeit nicht genügt. Es ist nicht wahr, daß b
alles Wollens dennoch **Freude** möglich sei. Freude
einmal, mag man sie nun für negativ, oder für positiv ha
digung des Willens. Wo also Freude ist, da ist W
Wille ist, da ist auch keine **Freude**. Schopenhauer h
sequenterweise entweder die ästhetische Freude streichen
er die ästhetische Willensfreiheit stehen lassen wollte; oder
tere streichen müssen, wenn er die erstere nicht aufgeben
der That ist die ästhetische Willensfreiheit, wie ich scho
(vergl. den neunten Brief) gezeigt habe, eine nur **rel**
vom persönlichen, egoistischen Willen und seinen Zwecken

nur vom persönlichen Leiden, läßt aber die Möglichkeit des Leidens durch schönheitswidrige Formen übrig, so wie das wissenschaftliche und das moralische Verhalten, obgleich beide in ihrer Art eben so objectiv sind, wie das ästhetische Verhalten, uns nicht vom Leiden überhaupt befreit, da es die Möglichkeit des Leidens durch wissenschaftswidrige und moralwidrige Beschaffenheiten übrig läßt.

Die Objectivität, die Schopenhauer dem ästhetischen Betrachten zuschreibt, kommt nicht diesem allein zu, sondern auch dem wissenschaftlichen und dem moralischen Verhalten; und sie ist keine bloße Objectivität des Erkennens, sondern auch eine Objectivität des Wollens. Denn sonst könnte von ästhetischer, wissenschaftlicher, moralischer Freude und Leid nicht die Rede sein. Was in uns durch das Wahre, Gute und Schöne erfreut oder durch das Gegentheil desselben betrübt wird, ist kein bloßes, reines, willenloses Erkennen, sondern ein auf das Wahre, Gute und Schöne gerichteter Wille.

Demnach ist der Gegensatz zwischen Intellect und Wille, den Schopenhauer in der Aesthetik macht, als bemeisterte in der ästhetischen Contemplation das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) und höbe ihn auf („Welt als Wille und Vorstellung“, II, 420), dahin zu berichtigen: Nicht der Intellect hebt den Willen auf, sondern der objective Wille den subjectiven, und dadurch gewinnt der objective, auf die Ideen gerichtete Intellect die Herrschaft über den subjectiven, auf persönliche, egoistische Zwecke gerichteten Intellect.

Ueberhaupt entspricht dem zwiefachen Intellect ein zwiefacher Wille. In dem wissenschaftlichen, ästhetischen und moralischen Verhalten kommt nicht der Intellect zur Herrschaft über den Willen, sondern der auf das Wahre, Schöne und Gute gerichtete Wille kommt zur Herrschaft über den egoistischen Willen und eben dadurch kommt der objective Intellect zur Herrschaft über den subjectiven.

Dreiunddreißigster Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen der ästhetischen Betrachtung der Dinge und ihrer Betrachtung nach dem Satz vom Grunde. — Die Schopenhauer'sche Ideenlehre und der Darwinismus.

Es ist, verehrter Freund, noch ein anderer Gegensatz, den Schopenhauer in der Aesthetik macht, ebenfalls zu berichtigen. Das ästhetische Erkennen hat es nämlich nach ihm nicht mehr mit den Relationen der Dinge zu thun, sondern mit dem reinen Was derselben, mit den platonischen Ideen. Dadurch trete das ästhetische Erkennen in Gegensatz zu dem an den Satz vom Grunde gebundenen Erkennen. Der zur ästhetischen Anschauung sich erhebende Intellect verlasse, indem er nicht mehr auf das einzelne Ding, sondern auf die Idee, die ganze Gattung desselben gerichtet ist, eben damit alle Relationen, die der Satz vom Grund ausdrückt, also die ganze Betrachtung der Dinge nach Raum, Zeit und Causalität. Darum sei es z. B. bei Betrachtung eines Baumes für die Auffassung seiner Idee ohne Bedeutung, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und ebenso, ob der Betrachter dieses, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum sei die Idee enthoben; denn nicht die [illegible] verschwebende räumliche Gestalt, sondern ihr innerstes Wesen sei eigentlich die Idee und könne ganz das Selbe sein bei großem [illegible] der räumlichen Verhältnisse der Gestalt. (Vergl. Schopen[illegible]: Aesthetisch und unter Idee: Die Erkenntniß der [illegible]. Der Idee komme weder [illegible] noch Wechsel zu. Während

die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibe sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde habe für sie keine Bedeutung. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 200.)

Gemäß dieser Ansicht hat Schopenhauer das dritte, die Aesthetik umfassende Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" überschrieben: „Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes."

So wie ich aber in meinem vorigen Briefe die von Schopenhauer behauptete Willensfreiheit des ästhetischen Subjects für keine absolute halten konnte, so kann ich nun in diesem auch die von ihm behauptete Relationslosigkeit des ästhetischen Objects für keine absolute ansehen. So wenig als die ästhetische Auffassung der Dinge den Willen absolut ausschließt, eben so wenig schließt sie die Relationen des Objects nach dem Satze vom Grunde, also nach Raum, Zeit und Causalität, absolut aus. So wie es dort nur der persönliche Wille ist, von dem das Erkennen frei wird, aber nicht der objective Wille; so sind es hier nur die unwesentlichen Relationen, die es verläßt, nicht aber die wesentlichen.

Um das Schopenhauer'sche Beispiel vom Baume beizubehalten, so ist es für die ästhetische Auffassung zwar allerdings gleichgültig, ob es dieser Baum, oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist; aber es ist nicht gleichgültig, ob der Baum in diesem oder jenem Boden wurzelt, unter diesem oder jenem Himmelsstrich wächst, ob er in diesem, oder jenem Stadium seiner Entwickelung steht, ob er alt oder jung ist, ob er in dieser oder jener Umgebung steht u. s. w. Dies sind aber lauter Relationen nach dem Satz vom Grunde, nach Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Causalität. Sagt doch Schopenhauer selbst, wo er von der Pflanze im Allgemeinen spricht: Jede Pflanze spricht mit Naivetät ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt aus und legt ihn offen dar, ihr ganzes Sein und Wollen offenbarend; wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind. Jede Pflanze erzählt zunächst von ihrer Heimath, dem Klima derselben und der Natur des Bodens, dem sie entsprossen ist. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 186.) Ist nun die ästhetische Betrachtung einer bestimmten Pflanze etwa frei von der Auffassung dieser, in der Gestalt, dem Klima, Boden u. s. w. ausgesprochenen Relationen?

Anstatt also mit Schopenhauer zu sagen, die ästhetische Auffassung der Dinge habe es nur mit ihrem Was, nicht mit ihren Relationen zu thun, werden wir vielmehr, erkennend, daß das Was endlicher Dinge gar nicht frei ist von Relationen, da jedes endliche Ding als solches in räumlichen, zeitlichen und causalen Beziehungen zu andern steht, sagen müssen: Die ästhetische Contemplation hat es zwar nicht mit den unwesentlichen, das Wesen des betrachteten Gegenstandes nicht berührenden Relationen zu thun, wohl aber mit den wesentlichen, also mit jenen räumlichen, zeitlichen und causalen Beziehungen, in denen der specifische Charakter, das eigentliche Was der Sache zur Erscheinung kommt.

Welche Ideen auch immer ein Künstler zur Anschauung bringen will, seien es die Ideen der untersten Naturstufen, oder die Ideen organischer Wesen, immer kann er es nur, indem er uns die Dinge in ihren wesentlichen Beziehungen, also nach ihrer räumlichen Lage und Dimension, nach ihrer zeitlichen Entwickelungsstufe, nach ihrem causalen Wirken darstellt.

Am einleuchtendsten wird uns dies bei der künstlerischen Darstellung des Menschenlebens. Ein dramatischer Dichter z. B. kann uns einen, sei es tragischen oder komischen Helden nicht darstellen ohne Rücksicht auf Ort, Zeit und Motive (Ursachen) der Handlung, also nicht „unabhängig vom Satz des Grundes“. Ort, Zeit und Ursachen spielen aber auch in der Thierwelt, in der Pflanzenwelt, ja im unorganischen Gebiete eine wichtige Rolle. Also kann der Künstler die Typen auch dieser Gebiete nicht „unabhängig vom Satz des Grundes“ darstellen.

Stünde das Was, die Idee der Dinge außer allen räumlichen, zeitlichen und causalen Relationen, dann freilich hätte Schopenhauer Recht, die ästhetische Auffassung für eine relationslose, für eine vom Satz des Grundes unabhängige zu erklären; da jenes aber nicht der Fall ist, so kann auch dieses nicht richtig sein.

Es bleibt als wahr nur stehen, daß die ästhetische Auffassung es zwar nicht mit den unwesentlichen, zufälligen, das eigentliche Was der Wesen nicht berührenden Beziehungen zu thun hat, wohl aber um so mehr mit den wesentlichen, nothwendigen, gesetzmäßigen, zum

Charakter der Dinge gehörigen und von demselben untrennbaren Beziehungen, sowohl räumlichen und zeitlichen, als causalen.

Uebrigens wird die Schopenhauer'sche Lehre von den Ideen als den ewigen, unwandelbaren species rerum („Welt als Wille und Vorstellung", II, 414) durch die Darwin'sche Theorie von der Entstehung der Arten, wenn man diese gelten läßt, widerlegt. Schopenhauer macht zwar einen Unterschied zwischen Idee und Art, indem er sagt: „Was nun, als blos objectives Bild, bloße Gestalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: diese ist also das empirische Correlat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenngleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann." (Daselbst, S. 415.) Aber wenn die Idee ewig und ihr empirisches Correlat, die Art, von unendlicher Dauer ist, so ist nicht einzusehen, wie die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Die Consequenz fordert hier vielmehr die unendliche Dauer der erscheinenden Arten. Die Annahme dieser aber widerstritte nicht blos der Naturwissenschaft, welche die Entstehung neuer und den Untergang alter Arten bezeugt, sei es nun, daß sie dieselbe nach Darwin'scher, oder anderer Theorie erklärt, sondern auch Schopenhauer's eigener Naturphilosophie, welche die Abstammung des Menschen vom Affen, überhaupt das Hervorgehen höherer Arten aus niedern und in Uebereinstimmung mit der ganzen modernen naturwissenschaftlichen Entwickelungstheorie die successive Steigerung der Natur von der niedersten bis zur höchsten Stufe lehrt. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon die Artikel Natur, Generatio aequivoca, Affe, und unter Form: Zeitlicher Ursprung der Formen.)

Die Schopenhauer'sche Aesthetik mit ihrer Lehre von den ewigen (Platonischen) Ideen harmonirt also nicht mit seiner Naturphilosphie, die doch im Wesentlichen Entwickelungstheorie ist. Aber ich bin auch der Meinung, daß die Aesthetik jener Annahme der Ewigkeit der Ideen oder Typen der Dinge gar nicht bedarf. Aesthetik kann bestehen, auch bei der Annahme der Wandelbarkeit der Arten. Die Schönheit und Erhabenheit der Natur hängt nach meiner Ansicht nicht

von der Ewigkeit und Unwandelbarkeit ihrer Formen ab. Schöne Pflanzen, Thiere und Menschen kann es geben, auch wenn die in ihnen zur Erscheinung kommenden Typen nicht von ewiger Dauer sind. Das Schönste ist ja oft das Flüchtigste. Im Begriff der Schönheit liegt nur Angemessenheit der Form zum innern Wesen oder Zweck der Erscheinung; aber daß dieses Wesen ein ewiges, unvergängliches, und daher relationsloses sei, ist nicht erfordert.

Vierunddreißigster Brief.

Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Ansicht von der Geschichte.

Mit dem dualistischen Gegensatz, den Schopenhauer zwischen der Betrachtung der Dinge nach dem Satze vom Grunde und ihrer Betrachtung unabhängig vom Satze des Grundes macht, hängt auch seine Ansicht von der Geschichte zusammen. Der Kunst gegenüber setzt er die Geschichte sehr herab. (Vergl. in dem dritten, von der Kunst handelnden Buche der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 51, und II, Kap. 38.)

Ich will Ihnen nun, verehrter Freund, im Folgenden meine Ansicht über die Stellung Schopenhauer's zur Geschichte ausführlicher darlegen. Die Sache ist wichtig genug, um etwas länger bei ihr zu verweilen.

Wie man Fichte Mangel an Sinn für die Natur vorgeworfen hat, so Schopenhauer Mangel an Sinn für die Geschichte, und es läßt sich nicht leugnen, daß die Geringschätzung der Geschichte zu den schwachen Seiten des Schopenhauer'schen Systems gehört. Doch wie in der Wirklichkeit Alles, was geschieht, nothwendig ist, so auch im theoretischen Gebiete. Jedes System hat irgendeine besonders anstößige Seite; aber in jedem wird sie sich aus den Grundgedanken erklären und ableiten lassen. So läßt sich auch die Schopenhauer'sche Verachtung der Geschichte als eine nothwendige Folge seiner Grundgedanken erklären. Die Ueberzeugung davon hat sich mir besonders beim Lesen seiner hinterlassenen Erstlingsmanuscripte, welche die vereinzelten Aufzeichnungen enthalten, aus denen sein Hauptwerk: „Die Welt als

Wille und Vorstellung" hervorgegangen, aufgedrängt. Hier find
sich häufig Betrachtungen über Kunst, Wissenschaft, Philosophie u
Geschichte, aus denen hervorgeht, daß Schopenhauer schon frühzei
von der Geschichte einen geringern Begriff gehabt, als die andern na
kant'schen Philosophen. Kunst, Wissenschaft, Philosophie und G
schichte werden nämlich in jenen frühesten Aufzeichnungen Schope
hauer's in einem eigenthümlichen Lichte betrachtet, in dem Lic
nämlich des Platonischen Gegensatzes zwischen dem wahrhaft Seiend
und dem immer Werdenden, nie Seienden. Dieser Platonische Gege
satz ist bei Schopenhauer zum Gegensatze des dem Satze vom Grun
Unterworfenen und des von diesem Satze Freien geworden. Und um
diesen Gegensatz werden nun Kunst, Philosophie, Wissenschaft und G
schichte so subsumirt, daß Kunst und Philosophie, als miteinander ve
wandt, die dem Satze vom Grunde nicht unterworfene Betrachtungswe
der Dinge repräsentiren, Wissenschaft und Geschichte hingegen die de
Satze vom Grunde unterworfene. Kunst und Philosophie lehren u
also das wahrhaft Seiende, oder das immer Seiende, nie Werden
die Wissenschaften und die Geschichte hingegen das ewig Wechseln
immer Werdende, nie Seiende kennen. Jene haben es mit d
Außerzeitlichen, Relationslosen, diese mit dem Zeitlichen, Relativ
zu thun.

Dieser Grundgegensatz zieht sich durch alle der „Welt als Wi
und Vorstellung" vorhergegangenen Aufzeichnungen Schopenhaue
wie ein rother Faden hindurch. In seinem Lichte wird alles betra
tet, und durch ihn wird die Schopenhauer'sche Geringschätzung
Wissenschaften und der Geschichte gegenüber der Kunst und Philosop
bestimmt. Auch auf das Praktische wird von ihm dieser Grundgeg
satz übertragen und auf denselben der Gegensatz zwischen Tugend u
Laster, zwischen Heiligkeit und Sündhaftigkeit zurückgeführt.

Zum Belege dafür mögen hier einige besonders charakteristis
Stellen aus Schopenhauer's Erstlingsmanuscripten stehen:

Weimar 1814. „Man könnte sagen: alle unsere Sündhaftigk
ist nichts als der Grundirrthum, die Ewigkeit durch die Zeit ausmess
zu wollen, ist gleichsam nur ein fortwährender Versuch der Quadrat
des Cirkels. Denn sie geht einzig darauf hinaus, das zeitliche D
sein zu verlängern, theils im Individuum (Gier, Habsucht, Feindseli

keit), theils in der Species (Geschlechtstrieb). Zeitliches Dasein wollen und immerfort wollen ist Leben. Das Verkehrte davon liegt darin, daß wir nicht merken, daß dieses zeitliche Dasein, indem es gewonnen auch wieder zerronnen ist, daß es seiner Natur nach flüchtig, bestandlos ist, ein unhaltbarer Schatten, ein Faden ohne Dicke, ohne Consistenz, eine mathematische Linie, die auch durch unendliche Länge keine Dicke gewinnt. Dies merken wir nicht, werden nicht müde, das Sieb der Danaiden zu füllen, dem Hunde im Bratenwenderrade zu gleichen. Wir wähnen durch Succession das zu erhaschen, was nur mit Einem Schlage ergriffen werden kann, durch das Uebertreten aus der Zeit in die Ewigkeit, aus dem empirischen ins bessere Bewußtsein. Wir laufen rastlos an der Peripherie herum, statt zum ruhigen Centrum zu bringen. Jener Grundirrthum erzeugt praktisch Sündhaftigkeit, theoretisch Mangel an Genialität, Polymathie statt Philosophie."

Dresden 1814. „Plato hat die hohe Wahrheit gefunden: nur die Ideen sind wirklich, d. h. die ewigen Formen der Dinge, die anschaulichen adäquaten Repräsentanten der Begriffe. Die Dinge in Zeit und Raum sind hinschwindende nichtige Schatten: sie und die Gesetze, nach denen sie entstehen und vergehen, sind nur Gegenstand der Wissenschaft, ebenso auch die bloßen Begriffe und ihre Ableitung auseinander. Aber Gegenstand der Philosophie, der Kunst, deren bloßes Material die Begriffe sind, ist nur die Idee: die Ideen alles dessen, was im Bewußtsein liegt, was als Object erscheint, fasse also der Philosoph auf, er stehe wie Adam vor der neuen Schöpfung und gebe jedem Dinge seinen Namen: dann wird er die ewigen lebenden Ideen in den todten Begriffen niederlegen und erstarren lassen, wie der Bildner die Form im Marmor. Wenn er die Idee alles dessen, was ist und lebt, gefunden und dargestellt haben wird, wird für die praktische Philosophie ein Nichtseinwollen sich ergeben. Denn es wird sich gezeigt haben, wie die Idee des Seins in der Zeit die Idee eines unseligen Zustandes ist, wie das Sein in der Zeit, die Welt, das Reich des Zufalls, des Irrthums und der Bosheit ist; wie der Leib der sichtbare Wille ist, der immer will und nie zufrieden sein kann; wie das Leben ein stets gehemmtes Sterben, ein ewiger Kampf mit dem Tode, der endlich siegen muß, ist; wie die leidende Menschheit und die leidende Thierheit die Idee des Lebens in der Zeit ist; wie das Leben-

wollen die wahre Verdammniß ist, und Tugend und Laster nur der schwächste und stärkste Grad des Lebenwollens; wie es Thorheit ist, zu fürchten, der Tod könne uns das Leben rauben, da leider das Lebenwollen schon das Leben ist, und wenn Tod und Leiden dies Lebenwollen nicht tödten, das Leben selbst aus unerschöpflicher Quelle, aus der unendlichen Zeit, ewig fließt und der Wille zum Leben immer Leben haben wird, mit dem Tode, der bittern Zugabe, die mit dem Leben eigentlich Eins ist, da nur die Zeit, die nichtige, sie unterscheidet und Leben nur aufgeschobener Tod ist."

Dresden 1814. „Meine Philosophie soll von allen bisherigen (die Platonische gewissermaaßen ausgenommen) sich im innersten Wesen dadurch unterscheiden, daß sie nicht, wie jene alle, eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde ist und an diesem als Leitfaden daherläuft, was alle Wissenschaften müssen, daher sie auch keine sein soll, sondern eine Kunst. Vielmehr wird sie nicht an Dem, was zufolge einer Demonstration sein muß, sondern einzig an Dem, was ist, sich halten: aus dem Gewirre unsers Bewußtseins wird sie jede einzelne Thatsache herausheben, benennen, wie der Bildner aus dem großen ungestalteten Marmorfelsen bestimmte Formen heraustreten läßt. Sie wird daher nothwendig durchweg sondernd und trennend verfahren, da sie nichts Neues schaffen, sondern nur das Vorhandene zu unterscheiden lehren will: ihr wird deshalb der Name des Kriticismus im ursprünglichen Sinn des Worts zukommen.

„Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte. Daher hat keine Kunst so entsetzliche Pfuscherei aufzuweisen, als diese. Man suchte das Warum, statt das Was zu betrachten; man strebte nach der Ferne, statt das überall Nahe zu ergreifen; man ging nach außen in allen Richtungen, statt in sich zu gehen, wo jedes Räthsel zu lösen ist. Man war im Theoretischen auf eben die Art thöricht, wie wir alle es beständig im Praktischen sind, wo wir vom Wunsche zur Befriedigung und dann zum neuen Wunsche eilen und so das Glück endlich zu finden hoffen, statt nur ein einziges mal in uns zu gehen, vom Wollen uns loszureißen und im bessern Bewußtsein zu verharren.

„Die horizontale Linie ist der Weg der Wissenschaft und des Genusses: die senkrechte der Weg der Kunst und der Tugend.

„Der Satz vom Grunde in seinen vier Gestalten gleicht einem Sturme ohne Anfang und Ende, der alles mit sich fortreißt; auch die Wissenschaft geht seinen Weg, stolzirend im Wahn eines Ziels: aber die Kunst gleicht dem ruhigen Sonnenlichte, das kein Sturm erschüttert und das den Sturm durchschneidet. Der Philosoph vergesse nie, daß er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft. Läßt er sich im mindesten von jenem Sturme von der Stelle rücken, läßt er sich auf Ursach und Wirkung, auf früher und später, oder gar auf Abspinnen aus Begriffen ein, so ist ihm die Philosophie verloren, und an ihrer Stelle werden ihm Mährchen. Nicht dem Warum gehe er nach, wie der Physiker, Historiker und Mathematiker, sondern er betrachte blos das Was, lege es in Begriffen nieder (die ihm sind, was der Marmor dem Bildner), indem er es sondert und ordnet, jedes nach seiner Art, treu die Welt wiederholend, in Begriffen, wie der Maler auf der Leinwand."

Dresden 1814.*) „Alle Wissenschaft ist nicht zufällig (d. h. ihrem dermaligen Stande nach), sondern wesentlich (d. h. immer und ewig) ungenügend. Denn wenn die Physik auch zur Vollendung gediehen wäre, d. h. wenn ich auch jedes Phänomen aus einem andern zu erklären wüßte; so bliebe damit doch die ganze Reihe der Phänomene unerklärt, d. h. das Phänomen überhaupt bliebe ein Räthsel. Es wäre, um ein scherzhaftes Gleichniß mir zu erlauben, immer als befände ich mich in einer Gesellschaft von lauter unbekannten Personen, deren jeder mir den andern als seinen Freund und Vetter präsentirte, ich aber, indem ich mich jedesmal über den Präsentirten zu freuen versicherte, dabei doch beständig die Frage auf den Lippen hätte: aber wie Teufel komme ich denn zu dieser ganzen Gesellschaft?" (Dieses Gleichniß hat Schopenhauer später in die „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 17, aufgenommen.)

Wie nun in den bisher angeführten Stellen der Gegensatz der Kunst und Philosophie gegen die Wissenschaften ausgesprochen ist, so in andern der Gegensatz derselben gegen die Geschichte. Diese Stellen hat Schopenhauer später, mit nur unwesentlichen Modificationen, in die „Welt als Wille und Vorstellung" aufgenommen. So z. B. jene

---

*) Zu dieser Stelle ist an den Rand geschrieben: De vanitate scientiarum.

tief unter der Wissenschaft, Kunst und Philosophi
ist nicht der Fall, auch nach Schopenhauer's eigener
Aeußerungen nicht. Denn so dualistisch auch die S
Philosophie, namentlich in ihrer frühesten, in den Erstlin
niedergelegten Form noch ist, so durchbricht sie doch a
Dualismus, indem sie das ewige Wesen in der zeitlich
gegenwärtig, immanent sein läßt, ja die Kunst und P
diejenige Betrachtungsweise der Dinge bezeichnet, welch
das Ewige, in der Erscheinung das Wesen, die Idee
könnten Kunst und Philosophie dies, wenn das Zeit
gen Gehalts beraubt, wenn die Erscheinung von d
blößt wäre?

Nun, ist aber einmal das Ewige dem Zeitlichen, d
Erscheinung, das vom Satze vom Grunde Freie dem
letteten immanent, so muß es auch in der geschichtliche
gegenwärtig, muß auch in ihr ergreifbar sein, und es k
die Geschichte aus einem Werthlosen zu einem höchst W
machen, nur darauf an, sie so zu behandeln, daß in dem
das Bleibende, in dem Zeitlichen das Ewige, in der E
zu Grunde liegende Idee erkannt würde. Damit wü
Geschichte ihre inferiore Stellung aufgeben und sich zu
Wissenschaft, der Kunst, der Philosophie erheben, wie
bei den wirklich wissenschaftlichen, künstlerischen und p
Historikern gethan hat, welche in ihren Geschichtsdarstellu
blos „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und
Haupt- und Staatsaction" geben, sondern uns in das inne
Menschheit und in die Gesetze ihrer Entwickelung den B

Schopenhauer gesteht selbst zu, daß auch bei der b
nothwendigen, dem Satze vom Grunde nachgehenden B

kann folglich nicht so werthlos sein, wie es nach Schopenhauer's geringschätzendem Urtheile scheint, sondern es kommt eben nur darauf an, ihm durch die tiefere Auffassung und Behandlung Werth zu verleihen. Nicht die Geschichte an sich ist werthlos, sondern nur jene oberflächliche, geistlose Auffassung und Behandlung derselben, die an den Schalen kleben bleibt, anstatt zum Kern durchzudringen. Buckle und andere haben in neuester Zeit einen Anfang gemacht, die Geschichte zum Range einer wirklichen, das Einzelne aus allgemeinen Gesetzen erklärenden Wissenschaft zu erheben. Von den großen alten Historikern rühmt Schopenhauer selbst, daß sie „das Einzelne doch so darstellen, daß die sich darin aussprechende Seite der Idee der Menschheit hervortritt".

Die Schopenhauer'sche Entgegensetzung der Geschichte gegen die Wissenschaft, Kunst und Philosophie scheint mir nach allen Diesem nicht gerechtfertigt. Die Geschichtschreibung braucht sich nur mit Wissenschaft, Kunst und Philosophie zu verbinden, braucht ihren Stoff nur mit wissenschaftlichen, künstlerischen und philosophischen Augen anzusehen, um demselben Werth zu verleihen, um ihn der Verachtung zu entreißen, um ihn für die Erkenntniß des Wesens der Menschheit lehrreich zu machen.

Wenn Schopenhauer den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit einen größern Werth beilegt, als der Geschichte, so muß ich hierzu bemerken, daß doch auch die Biographien, um lehrreich zu sein, das Individuum nicht losgerissen von seinem geschichtlichen Boden, sondern in stetem Zusammenhange mit der Geschichte seiner Zeit darstellen müssen. Was macht Goethe's Autobiographie so interessant und lehrreich, als der Blick in die geschichtliche Umgebung, den sie uns eröffnet? Jedes bedeutende Individuum, das überhaupt einer Biographie werth ist, steht doch in thätigem und leidendem Zusammenhange mit seiner Zeit, greift in dieselbe ein und erfährt Eingriffe von ihr in seinem Lebenslaufe. Folglich wäre eine Biographie, die diesen Zusammenhang nicht abspiegelte, mangelhaft, und die Biographie kann also nicht im Gegensatze zur Geschichte, sondern nur im Vereine mit derselben den Werth erhalten, den ihr Schopenhauer beilegt. Ja nicht blos Biographien, sondern auch epische ich-

tungen sind um so werthvoller, jemehr sie sich auf geschichtlichen
den bewegen. Die rein erdichteten Charaktere und Handlungen
uns bei weitem nicht das Interesse einflößen, können bei weitem
so ergreifend wirken, als die historischen, die uns die wirklichen
und Schicksale der Menschheit zur Anschauung bringen. Darum
auch alle wirklich großen Dichter ihre Stoffe in der Geschichte.

Unser Gefallen am Trauerspiele gehört nach Schopenhauer
dem Gefühle des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja es
der höchste Grad dieses Gefühls. Aber, wo sind erhabenere Cha-
tere und Handlungen anzutreffen, als in den großen Actionen
Kämpfen der Geschichte? Wenn Schopenhauer sagt, in Betreff
innern Bedeutung des Erscheinenden sei es ganz gleichgültig, ob
Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrach-
Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche
(„Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 51, S. 291
so kann ich Dem nicht ohne weiteres beistimmen. Der Fall
Königreichs hat doch mehr zu bedeuten, als der eines Bauerh
Die Tragödie einer Königsfamilie ist erhabener, als die einer B
familie. Schopenhauer selbst sagt, indem er den Grund sucht,
die Griechen und meistentheils auch die Neuern zu Helden des Tr
spiels durchgängig königliche Personen nahmen: „Personen von
Macht und Ansehen sind deswegen zum Trauerspiele die geeignet
weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenle
erkennen sollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem
schauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Nun aber
die Umstände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweif
versetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meistens sehr
ringfügig und durch menschliche Hülfe, ja bisweilen durch eine K
nigkeit, zu beseitigen, solche Zuschauer können daher von ihnen n
tragisch erschüttert werden. Hingegen sind die Unglücksfälle der Gro
und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von au
zugänglich, da Könige durch ihre eigene Macht sich helfen müssen
untergehen. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefsten
Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe."

Wenn nun aber die Poesie in ihrer höchsten Gattung,
Drama, und in der ergreifendsten Art derselben, dem Trauersp

Fünfunddreißigster Brief.

Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Ansicht von der Geschichte. — (Fortsetzung.)

Zu den im Bisherigen angegebenen Gründen der Geringschätzung der Geschichte, die sich darauf reduciren lassen, daß erstens die Geschichte keine Wissenschaft sei, weil sie es nur mit schlechthin Einzelnem, Zeitlichem, Zufälligem, Bestandlosem zu thun habe, und daß sie zweitens aus ebendiesem Grunde für die Erkenntniß des eigentlichen Wesens der Menschheit weit weniger leiste, als Kunst, Poesie und Biographie —, zu diesen beiden Gründen kommt bei Schopenhauer noch ein dritter, nämlich dieser, daß es der Geschichte an Einheit, Ganzheit, an einem sinnvollen Zusammenhang fehle. Er polemisirt sehr scharf gegen das „durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegel'sche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, sie organisch zu construiren". Denn da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseins habe, so sei die Einheit des Lebenslaufes des letztern eine bloße Fiction. Zudem, wie in der Natur nur die species real, die genera bloße Abstractionen seien, so seien im Menschengeschlechte nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstractionen. Endlich laufen nach Schopenhauer die Constructionsgeschichten, vom platten Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Constitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellectuelle Vervollkommnung hinaus, weil diese die allein mög-

schichte verhalte sich zur Poesie wie Porträtmalerei zur Historienmalerei; jene gebe das im Einzelnen, diese das im Allgemeinen Wahre, jene habe die Wahrheit der Erscheinung, diese die Wahrheit der Idee. Der Dichter stelle mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar, der Historiker nehme beide, wie sie kommen. Ja, er habe die Begebenheiten nicht nach ihrer innern, echten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen und auszuwählen, sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen wichtigen Bedeutsamkeit. Denn seine Betrachtung gehe dem Satze vom Grunde nach und ergreife die Erscheinung, deren Form dieser sei. Der Dichter hingegen fasse die Ideen auf, das Wesen der Menschheit, außer aller Relation, außer aller Zeit.

Sogar den Biographien legt Schopenhauer in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit einen größern Werth bei, als der Geschichte, theils weil bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen sind, als bei dieser, theils weil in der Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere agiren, und die einzelnen, welche noch auftreten, in so großer Entfernung erscheinen, mit so vieler Umgebung und so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider oder schwere unbiegsame Harnische, daß es schwer halte, durch alles Dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeige das treu geschilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nuancen und Gestalten. Dabei sei es ja in Betreff der innern Bedeutung des Erscheinenden, auf die es doch allein ankomme, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind; denn alles Dieses, an sich ohne Bedeutung, erhalte solche nur durch seine Beziehung zum Willen. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmesser und einer von 40 Millionen Meilen Durchmesser dieselben geometrischen Eigenschaften vollständig haben, so seien die Vorgänge und die Geschäfte eines Dorfes und die eines Reiches im Wesentlichen dieselben, und man könne am einen wie am andern die Menschheit studiren und kennen lernen.

ein Plan waltet, der die ganze Entwickelung bestimmt und beherrscht, kann es von Werth sein, die Vergangenheit zu kennen, um aus ihr die Gegenwart zu deuten und aus beiden die Zukunft zu anticipiren. Ein langer, schwerer und verworrener Traum ist der Rückerinnerung nicht werth und läßt keine Deutung zu.

Also stimmt die zuletzt von Schopenhauer der Geschichte zugewiesene „ehrenvolle Stellung" nicht zu der vorher von ihm ausgesprochenen Geringschätzung derselben. Entweder die letztere muß fallen, oder die erstere muß aufgegeben werden. Denn beide zusammen können nicht bestehen. Freilich ließe sich vom Schopenhauer'schen Standpunkte aus erwidern, die Rückerinnerung an den langen, schweren und verworrenen Traum der Menschheit sei darum werthvoll, weil durch diese Rückerinnerung eben die Menschheit es sich zum Bewußtsein bringe, daß sie bisher geträumt habe, und dieses Bewußtsein die Bedingung zum Erwachen sei. Mit andern Worten: Das Bewußtwerden des Unheils, welches die in der Geschichte zur Erscheinung kommende Bejahung des Willens im Gefolge habe, sei die Selbsterkenntniß des Willens im Spiegel der Geschichte, und diese Selbsterkenntniß sei die Bedingung zur Verneinung des Willens, in welcher allein das Heil zu finden. „Der Wille allein ist. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich."

So freilich wäre der oben bemerklich gemachte Widerspruch im Sinne Schopenhauer's gelöst. Der Werth der Geschichte würde dann darin bestehen, daß sie zur Erkenntniß der Werthlosigkeit und Verwerflichkeit des ganzen geschichtlichen Thuns und Treibens und damit zur Aufgebung und Aufhebung der Geschichte, zum Nirwana, führt.

Daß diese Ansicht ein nothwendiges Ergebniß der Schoperhauer'schen Grundgedanken mit ihrem den metaphysischen Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen in einen moralischen Gegensatz verwandelnden Dualismus sei, ist leicht einzusehen und ist von mir schon anderwärts (in der Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn") gezeigt worden. Aber eben so leicht läßt sich auch einsehen, daß, wo die Consequenzen der Grundgedanken solche sind, die Grundgedanken selbst einer Correctur bedürfen. Diese Correctur habe ich bereits in der erwähnten Schrift geliefert. Ich habe dort gezeigt, daß das Zeitliche, dem Satze

vom Grunde Unterworfene, nicht ohne weiteres mit d
identificiren sei und daß es sich folglich nicht darum h
das Leben und die Geschichte entweder zu bejahen, oder
sondern sie in der rechten Weise zu bejahen und zu vern
giebt es im Leben und in der Geschichte Richtungen, die
zu bekämpfen und zu überwinden sind, aber eben so sicher
die zu bejahen, zu unterstützen, auf alle Weise zu fördern
die optimistische Geschichtsauffassung, welche in der G
Böse und Unheilvolle verkennt, hat Recht, noch die pessimi
nur das Böse und Unheilvolle in ihr sieht. Kampf des
cips mit dem guten — das ist es, was bisher die Geschic
ihren Blättern gezeigt hat.

Sechsunddreißigster Brief.

Ernst Otto Lindner's Kritik der Schopenhauer'schen Aesthetik.

Eine eigenthümliche und beachtenswerthe, gewissermaßen ergänzende Stellung zur Aesthetik Schopenhauer's hat einer seiner eifrigsten Anhänger, Ernst Otto Lindner, der Verfasser der „Vertheidigung“ Schoperhauer's in dem von mir nach seinem Tode herausgegebenen Memorabilienwerk: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn u. s. w.“, eingenommen.

Bei allem Eifer, den Lindner für Schopenhauer an den Tag legte, war er doch keineswegs ein unselbständiger Anhänger desselben. Er war nicht, wie die Schüler Hegel's und anderer philosophischer Meister, in den Banden des Systems gefesselt, sondern bewegte sich frei. Ueberhaupt ist dieses das Kennzeichen der Schüler Schopenhauer's, wodurch sich dieselben vor den Schülern anderer Philosophen vortheilhaft auszeichnen, daß sie bei aller Verehrung des Meisters und bei aller Anhängerschaft doch auch ihren eigenen Kopf haben. Es gereicht dies ebenso dem Meister, wie den Schülern zur Ehre. Ein Selbstdenker, wie Schopenhauer war, konnte seine Schüler nicht zu Nachbetern machen, sondern mußte in ihnen das Selbstdenken wecken, mußte befreiend auf ihren Geist wirken. Wer überhaupt, der einen Blick in Schopenhauer's Schriften gethan, hätte nicht sofort die befreiende Wirkung derselben gespürt?

Am 17. April 1853 schrieb Schopenhauer an Lindn
längern Briefe unter anderm: „Wenn Sie über M
hoffe ich, daß Sie meine Metaphysik der Musik beri
auf die ich viel Werth lege.“ Lindner beabsich

„Aesthetik der Tonkunst" zu schreiben, zu der er als gründlicher Musik-
kenner besonders befähigt war. Aber es kam nur zu einer Samm-
lung von Abhandlungen, die unter dem gemeinschaftlichen Titel „Zur
Tonkunst" erst nach Schopenhauer's Tode erschienen (Berlin, Gutten-
tag, 1864).

In dieser Sammlung nun ist das bedeutendste und umfangreichste
Stück die Schlußabhandlung: „Ueber künstlerische Weltanschauung"
(11 Druckbogen stark), und in dieser Abhandlung hat Lindner Schopen-
hauer's zehn Jahre früher ausgesprochenen Wunsch, seine Metaphysik
der Musik zu berücksichtigen, erfüllt. Ja, Lindner hat in dieser Ab-
handlung nicht blos Schopenhauer's Metaphysik der Musik, sondern,
da diese mit dessen Metaphysik des Schönen und der Kunst über-
haupt zusammenhängt, auch diese im Ganzen berücksichtigt und einer
Prüfung unterworfen.

Der eigentliche Gegenstand der Abhandlung ist die Genesis der
künstlerischen Weltanschauung, ihr Ursprung aus dem Leben, aus
dem Eindruck, den das Leben auf Geist und Gemüth macht.

Wer über künstlerische Weltanschauung schreibt, kann dieselbe nach
ihrem Inhalt und nach ihrer Form betrachten. Lindner betrachtet sie
nach beiden: vorzugsweise ist es aber doch der Inhalt, der ihn fes-
selt. Man findet daher bei ihm keine Untersuchungen über das
Schöne und Erhabene, wie sie sonst in Aesthetiken üblich sind, son-
dern in der Erwägung, daß es das Leben ist, was die Kunst dar-
stellt, legt er seiner Untersuchung die Frage zu Grunde? Was ist
das Leben? „Ist das Wesen und die Bedeutung des Lebens richtig
erkannt, so wird es auch weniger schwierig sein, die einzelnen Erschei-
nungsformen desselben und ihre künstlerische Darstellung zu erklären;
geht man aber nicht auf diesen Punkt ein, dann wird es kaum mög-
lich sein, über bloße Gefühlseindrücke und mehr oder weniger willkür-
liche Vorstellungen hinauszukommen."

Nun führt Lindner aus, daß weder der Materialismus, noch der
Spiritualismus uns eine verständliche Antwort auf die Frage nach
dem Wesen und der Bedeutung des Lebens geben, sondern lediglich
die Erfahrung, die der Mensch von sich und seinem Verhältniß zur
Welt macht. „Der Mensch hält das Leben für das, was er von ihm
erfährt. Diese Erfahrung, wodurch er sich und die umgebende Welt

kennen lernt, giebt schließlich die Hauptsumme aller Lehren, aller Weisheit für ihn ab. Sie ist das Ergebniß des Lebens selber und zugleich das Urtheil darüber." „Die Erfahrung wird für jeden Einzelnen zu dem Schlüssel, mit welchem er sich und Andern die Erscheinungen des Lebens, ja das Wesen dieses Lebens selbst zu erklären sucht; — sie zeigt sich allenthalben als der Maaßstab für Wissen und Handeln; — sie ist es, aus welcher die Ueberlieferung hervorgeht; — sie ist es, welche die Hervorragendsten des Geschlechts in tiefsinniger Weise zusammenfassend als Heilsordnung für die Gesammtheit verkündigten."

Sind nicht aber die Erfahrungen der Einzelnen einander widersprechend? Lindner erwidert hierauf, daß, so verschieden auch die einzelnen Sätze, ja ganze Systeme lauten mögen, durch die sich die Menschen die Erfahrung auslegen, doch überall eine und dieselbe Erfahrungsart sich geltend macht und gewisse grundwesentliche Erfahrungen von Jedem gemacht werden müssen.

Jedes Wesen, so lehrt nach Lindner die Erfahrung, ist bereits bei seinem Eintritte in die Welt ein bestimmtes, von andern unterschiedenes, und der Zweck seines Lebens ist zunächst nur der, diese seine bestimmte Art zur Geltung zu bringen, sich auszuleben, oder, wie man auch sagen könnte, sein Leben zu genießen, indem es sich zeitlich und räumlich entfaltet. Jedes Wesen bringt vermöge seines zeitlichen Lebens sein Sein zum Dasein; auf dieser seiner Selbstbethätigung beruht sein Wohlbefinden, und je ungehinderter, ungestörter es sich ausleben kann, desto mehr erscheint ihm das Leben als höchstes, ja als einziges Gut.

Dieser Grundzug geht, wie Lindner zeigt, durch die ganze Natur. „Alles, was ins Leben der Erscheinungswelt eingeht, strebt sonach nur danach, sich selbst zur Geltung zu bringen; es strebt danach, sein eigenes Wesen zu verwirklichen, sich selbst zu bejahen." Daraus erkläre sich auch der natürliche, unbefangene Optimismus eines Jeden. Der Mensch in seiner Unmittelbarkeit finde das Leben schön und kenne keinen höhern Zweck, als es zu genießen. „Dazusein, in der Entwickelung dieses Daseins, in der Pflege desselben sich selbst zu genießen, die eigene natürliche Beschaffenheit unmittelb[illegible] [illegible]se, wie die ganze Welt, in der dieselbe zur Aeußer[illegible] oder

weniger Bewußtsein, als unfehlbar, unbedingt berechtigt und zu betrachten — das ist das wesentliche Kennzeichen alles Lebendigen. Jedes Wesen, das in der Erscheinungswelt auftaucht, sucht zunächst und vor allem eben sich selbst zum Dasein zu bringen, sucht gewissermaßen sich selber, und als der Grundzug alles Lebens erscheint so nach rein und ohne alle schlimme Nebenbedeutung die Selbstsucht.

Aber bald macht jedes Selbst die Erfahrung, daß doch das Leben nicht so schön ist, wie es in seinem natürlichen, unbefangenen Optimismus anfangs glaubte. Der Mensch wird gar bald aus dem Paradiese, in dem er anfangs lebt, vertrieben. Das goldene Zeitalter nimmt gar bald ein Ende. Denn was das Selbst sucht, wozu es sich ohne weiteres vollkommen berechtigt glaubt: die Befriedigung seines Verlangens, die Bejahung seiner Bedürfnisse, die nie versagenden Mittel zur Erfüllung seines natürlichen Daseins — welchem Wesen würde dies je völlig zutheil! Dasselbe Leben, in welches das Einzelne hineintritt, in welchem es sich zum fröhlichen Dasein entfalten will, hemmt sein Emporblühen, droht allerwegen mit Hindernissen, verwandelt die Freuden des Genusses in Qualen der Entbehrung und setzt an Stelle fortdauernd erhöhter Bejahung der Selbstsucht die entschiedenste Verneinung derselben: den Tod.

Daher schlägt dann der anfängliche Optimismus so leicht in Pessimismus um, in jene Klagen, denen Hiob, Sophokles und andere Dichter der alten und der neuen Zeit so ergreifenden Ausdruck gegeben. Lindner citirt mehrere derartige poetische Herzensergießungen über die Nichtigkeit und den Jammer des Lebens und fügt dann hinzu: „Es sind dies alles Gedanken, die in einer oder der andern Weise an jeden Lebenden gelegentlich herantreten. Jeder macht die Erfahrung, daß das Leben in den meisten Fällen nicht hält, was es zu versprechen scheint; Alter und Tod verschont Keinen, den körperlichen Schmerzen gesellt sich Enttäuschung und Kummer der verschiedensten Art, und daraus entwickelt sich eine der ersterwähnten völlig entgegengesetzte Weltanschauung: Die Welt ist nicht gut, sondern schlecht, das Leben kein Gut, sondern ein Uebel, das ganze Dasein der Mühe nicht werth, die man sich darum giebt; das einzig Richtige ist demnach das Einschlagen eines Weges, der am sichersten wieder aus dem Leben hinausführt.“

ihre Stoffe aus der Geschichte nehmen muß, kann dann diese noch so geringfügig, so verächtlich sein, wie sie Schopenhauer der Poesie gegenüber darstellt? Muß nicht die Poesie schon tief in der Geschichte selbst stecken, um von dem Dichter aus ihr herausgeholt werden zu können? Kann überhaupt einem Hohen, Edlen, Werthvollen Stoff bieten, was nicht selbst hoch, edel, werthvoll ist?

Ich komme zu dem dritten und letzten Grunde, aus welchem, wie ich oben gezeigt, Schopenhauer die Geschichte geringschätzt, dem Mangel nämlich eines sinnvollen Zusammenhanges, eines einheitlichen Plans mit Anfang, Mittel und Ende. Nur der Lebenslauf jedes Einzelnen, sagt Schopenhauer, hat Einheit, Zusammenhang und Bedeutung. Nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht hat Einheit des Bewußtseins, hat einen einheitlichen Lebenslauf. Die Geschichte wiederhole von Anfang bis zu Ende stets nur Dasselbe unter anderm Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte bestehe in der Einsicht, daß man bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich habe, welches heute Dasselbe treibt wie gestern und immerdar. Die Devise der Geschichte müsse lauten: „Eadem, sed aliter." Was die Geschichte erzähle, sei in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.

Wie mit dieser Leugnung eines Plans, einer Entwickelung, eines Fortschritts, eigentlich noch das Lob zusammen bestehen kann, das Schopenhauer schließlich doch noch der Geschichte zu geben sich gedrungen fühlt, um den Schein zu vermeiden, als wolle er ihr allen Werth absprechen, sehe ich nicht recht ein. Das Lob ist nämlich dieses: Nach der Besiegung von der Kunst und Abweisung von der Wissenschaft bleibe der Geschichte noch ein von beiden verschiedenes, ganz eigenthümliches Gebiet, auf welchem sie höchst ehrenvoll dastehe. Was die Vernunft dem Individuum, das sei die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge der Vernunft nämlich sei der Mensch nicht wie das Thier auf die enge anschauliche Gegenwart beschränkt, sondern erkenne auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der sie verknüpft und aus der sie hervorgegangen sei; hiedurch aber erst habe er ein Verständniß der Gegenwart selbst und könne sogar auf die Zukunft Schlüsse machen. Ein Volk, das seine eigene Geschichte

noch so verschieden lauten. Eine theoretische Erklär
bisher stets mißrathen; praktisch hingegen sei das R
Anbeginn an, wiewohl Jeder für sich von neuem
Daß dem so sei, daß das Leben seiner innersten Nat
liche Aufgabe, nicht ein Verstandesräthsel stelle, da
künstlichen, weit hergeholten Beweise.

Die Erfahrung, die wir über unser eigenes
Verhältniß zur Außenwelt machen, gestalte sich nach
mehr oder weniger umfassenden Weltanschauung im G
zen, und hierauf beruhe es, daß dieselbe niemals ei
wissenschaft sein könne, sondern stets auf die Frage n
Endzweck hinauslaufe. Da aber die Erfahrung eben
Stande komme, so sei klar, daß die Weltanschauung
vermöge der Erfahrung so lange einer stetigen Umbild
sei, als er über das Wesen und die Beschaffenheit des
haft bleibe, oder nur seinem Eigenwillen nachlaufe;
von der Eigenthümlichkeit eines Jeden in Bezug auf
Neigungen wie auf den Grad seines Erkenntnißverm
dem Grade der Bildung müsse der gesammte Vorst
Einzelnen unendliche Verschiedenheiten an sich tragen.
sehe die Welt anders an als Knabe, als Mann u
Weib anders, als der Mann; ganze Geschlechter, ganz
wesentlich von einander ab. „Nichtsdestoweniger wird
unmittelbarste Erfahrung über die Nichtigkeit des bloß
durch Schmerz und Leiden aufgeklärt, und die Grundfr
was ist gut? allenthalben praktisch, d. h. ohne Rücksich
der Erkenntniß, übereinstimmend in die Selbstüber
Hier, innerhalb unsers eigensten Wesens allein, ist ei
schluß der Erfahrung möglich; nach außen hin gericht

ein Plan waltet, der die ganze Entwickelung bestimmt und beherrscht, kann es von Werth sein, die Vergangenheit zu kennen, um aus ihr die Gegenwart zu deuten und aus beiden die Zukunft zu anticipiren. Ein langer, schwerer und verworrener Traum ist der Rückerinnerung nicht werth und läßt keine Deutung zu.

Also stimmt die zuletzt von Schopenhauer der Geschichte zugewiesene „ehrenvolle Stellung" nicht zu der vorher von ihm ausgesprochenen Geringschätzung derselben. Entweder die letztere muß fallen, oder die erstere muß aufgegeben werden. Denn beide zusammen können nicht bestehen. Freilich ließe sich vom Schopenhauer'schen Standpunkte aus erwidern, die Rückerinnerung an den langen, schweren und verworrenen Traum der Menschheit sei darum werthvoll, weil durch diese Rückerinnerung eben die Menschheit es sich zum Bewußtsein bringe, daß sie bisher geträumt habe, und dieses Bewußtsein die Bedingung zum Erwachen sei. Mit andern Worten: Das Bewußtwerden des Unheils, welches die in der Geschichte zur Erscheinung kommende Bejahung des Willens im Gefolge habe, sei die Selbsterkenntniß des Willens im Spiegel der Geschichte, und diese Selbsterkenntniß sei die Bedingung zur Verneinung des Willens, in welcher allein das Heil zu finden. „Der Wille allein ist. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich."

So freilich wäre der oben bemerklich gemachte Widerspruch im Sinne Schopenhauer's gelöst. Der Werth der Geschichte würde dann darin bestehen, daß sie zur Erkenntniß der Werthlosigkeit und Verwerflichkeit des ganzen geschichtlichen Thuns und Treibens und damit zur Aufgebung und Aufhebung der Geschichte, zum Nirwana, führt.

Daß diese Ansicht ein nothwendiges Ergebniß der Schoperhauer'schen Grundgedanken mit ihrem den metaphysischen Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen in einen moralischen Gegensatz verwandelnden Dualismus sei, ist leicht einzusehen und ist von mir schon anderwärts (in der Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn") gezeigt worden. Aber eben so leicht läßt sich auch einsehen, daß, wo die Consequenzen der Grundgedanken solche sind, die Grundgedanken selbst einer Correctur bedürfen. Diese Correctur habe ich bereits in der erwähnten Schrift geliefert. Ich habe dort gezeigt, daß das Zeitliche, dem Satze

same Werk der Gesellschaft; sie liefert nur die Elem
rial dazu; — nein, jenes objective Anschauen der
anschauung ist Sache einer gestaltungsfähigen,
Einbildungskraft, welche in hervorstechendem Maße
Eigenschaft einzelner Menschen sich geltend macht.
ist es, der den gesammten Gedankeninhalt seiner Ze
sammenfaßt und für seine Zeitgenossen in gegenständli
so daß sie sich selbst darin wiederfinden, ihrer eigenen
sich dadurch klarer bewußt werden. Der Stoff ist du
samkeit Aller hervorgebracht, die bleibende Gestalt
dichterische (verdichtende) Einbildungskraft eines Ein
erklärt sich, warum man sagen kann: die Dichter
Lehrer des Menschengeschlechts, und sie haben ihm
macht.

Was aber von der Dichtung, das gilt nach Li
den andern Arten schöpferischer Einbildungskraft. G
erhält Form; dieser Inhalt besteht in dem, was der
und der Welt vernommen; die Form aber beruht in
jenes vernünftigen Inhalts in bestimmte Vorstellunge
dungskraft des Dichters und Künstlers faßt die gesam
stellungswelt, in der Bilder und Gedanken undeutlich
wogen, und giebt ihr eine den Anschauungen der wi
ständlichen Welt ähnliche Bestimmtheit der Form. S
die äußere Welt nachahmende, sondern eine schöpf
keit; sie schafft eine zweite, neue Welt, indem sie, was
Menschen als Resultat seiner gesammten Erfahrung
lebt, gegenständlich, in bestimmter Gestalt, zur Ans
Lindner kehrt daher das Goethe'sche Wort:

Sechsunddreißigster Brief.

Ernst Otto Lindner's Kritik der Schopenhauer'schen Aesthetik.

Eine eigenthümliche und beachtenswerthe, gewissermaßen ergänzende Stellung zur Aesthetik Schopenhauer's hat einer seiner eifrigsten Anhänger, Ernst Otto Lindner, der Verfasser der „Vertheidigung" Schoperhauer's in dem von mir nach seinem Tode herausgegebenen Memorabilienwerk: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn u. s. w.", eingenommen.

Bei allem Eifer, den Lindner für Schopenhauer an den Tag legte, war er doch keineswegs ein unselbständiger Anhänger desselben. Er war nicht, wie die Schüler Hegel's und anderer philosophischer Meister, in den Banden des Systems gefesselt, sondern bewegte sich frei. Ueberhaupt ist dieses das Kennzeichen der Schüler Schopenhauer's, wodurch sich dieselben vor den Schülern anderer Philosophen vortheilhaft auszeichnen, daß sie bei aller Verehrung des Meisters und bei aller Anhängerschaft doch auch ihren eigenen Kopf haben. Es gereicht dies ebenso dem Meister, wie den Schülern zur Ehre. Ein Selbstdenker, wie Schopenhauer war, konnte seine Schüler nicht zu Nachbetern machen, sondern mußte in ihnen das Selbstdenken wecken, mußte befreiend auf ihren Geist wirken. Wer überhaupt, der einen Blick in Schopenhauer's Schriften gethan, hätte nicht sofort die befreiende Wirkung derselben gespürt?

Am 17. April 1853 schrieb Schopenhauer an Lindner in einem längern Briefe unter anderm: „Wenn Sie über Musik schreiben, hoffe ich, daß Sie meine Metaphysik der Musik berücksichtigen werden, auf die ich viel Werth lege." Lindner beabsichtigte nämlich eine

„Aesthetik der Tonkunst" zu schreiben, zu der er als gründlicher Musikkenner besonders befähigt war. Aber es kam nur zu einer Sammlung von Abhandlungen, die unter dem gemeinschaftlichen Titel „Zur Tonkunst" erst nach Schopenhauer's Tode erschienen (Berlin, Guttentag, 1864).

In dieser Sammlung nun ist das bedeutendste und umfangreichste Stück die Schlußabhandlung: „Ueber künstlerische Weltanschauung" (11 Druckbogen stark), und in dieser Abhandlung hat Lindner Schopenhauer's zehn Jahre früher ausgesprochenen Wunsch, seine Metaphysik der Musik zu berücksichtigen, erfüllt. Ja, Lindner hat in dieser Abhandlung nicht blos Schopenhauer's Metaphysik der **Musik**, sondern, da diese mit dessen Metaphysik **des Schönen** und der **Kunst** überhaupt zusammenhängt, auch diese im Ganzen berücksichtigt und einer Prüfung unterworfen.

Der eigentliche Gegenstand der Abhandlung ist die **Genesis** der künstlerischen Weltanschauung, ihr Ursprung aus dem **Leben**, aus dem Eindruck, den das Leben auf Geist und Gemüth macht.

Wer über künstlerische Weltanschauung schreibt, kann dieselbe nach ihrem **Inhalt** und nach ihrer **Form** betrachten. Lindner betrachtet sie nach beiden: vorzugsweise ist es aber doch der **Inhalt**, der ihn fesselt. Man findet daher bei ihm keine Untersuchungen über das **Schöne** und **Erhabene**, wie sie sonst in Aesthetiken üblich sind, sondern in der Erwägung, daß es das **Leben** ist, was die Kunst darstellt, legt er seiner Untersuchung die Frage zu Grunde? Was ist das **Leben**? „Ist das Wesen und die Bedeutung des Lebens richtig erkannt, so wird es auch weniger schwierig sein, die einzelnen Erscheinungsformen desselben und ihre künstlerische Darstellung zu erklären; geht man aber nicht auf diesen Punkt ein, dann wird es kaum möglich sein, über bloße Gefühlseindrücke und mehr oder weniger willkürliche Vorstellungen hinauszukommen."

Nun führt Lindner aus, daß weder der Materialismus, noch der Spiritualismus uns eine verständliche Antwort auf die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung des Lebens geben, sondern lediglich die **Erfahrung**, die der Mensch von sich und seinem Verhältniß zur Welt macht. „Der Mensch hält das Leben für das, was er von ihm **erfährt**. Diese Erfahrung, wodurch er sich und die umgebende Welt

kennen lernt, giebt schließlich die Hauptsumme aller Lehren, aller Weisheit für ihn ab. Sie ist das Ergebniß des Lebens selber und zugleich das Urtheil darüber." „Die Erfahrung wird für jeden Einzelnen zu dem Schlüssel, mit welchem er sich und Andern die Erscheinungen des Lebens, ja das Wesen dieses Lebens selbst zu erklären sucht; — sie zeigt sich allenthalben als der Maaßstab für Wissen und Handeln; — sie ist es, aus welcher die Ueberlieferung hervorgeht; — sie ist es, welche die Hervorragendsten des Geschlechts in tiefsinniger Weise zusammenfassend als Heilsordnung für die Gesammtheit verkündigten."

Sind nicht aber die Erfahrungen der Einzelnen einander widersprechend? Lindner erwidert hierauf, daß, so verschieden auch die einzelnen Sätze, ja ganze Systeme lauten mögen, durch die sich die Menschen die Erfahrung auslegen, doch überall eine und dieselbe Erfahrungsart sich geltend macht und gewisse grundwesentliche Erfahrungen von Jedem gemacht werden müssen.

Jedes Wesen, so lehrt nach Lindner die Erfahrung, ist bereits bei seinem Eintritte in die Welt ein bestimmtes, von andern unterschiedenes, und der Zweck seines Lebens ist zunächst nur der, diese seine bestimmte Art zur Geltung zu bringen, sich auszuleben, oder, wie man auch sagen könnte, sein Leben zu genießen, indem es sich zeitlich und räumlich entfaltet. Jedes Wesen bringt vermöge seines zeitlichen Lebens sein Sein zum Dasein; auf dieser seiner Selbstbethätigung beruht sein Wohlbefinden, und je ungehinderter, ungestörter es sich ausleben kann, desto mehr erscheint ihm das Leben als höchstes, ja als einziges Gut.

Dieser Grundzug geht, wie Lindner zeigt, durch die ganze Natur. „Alles, was ins Leben der Erscheinungswelt eingeht, strebt sonach nur danach, sich selbst zur Geltung zu bringen; es strebt danach, sein eigenes Wesen zu verwirklichen, sich selbst zu bejahen." Daraus erkläre sich auch der natürliche, unbefangene Optimismus eines Jeden. Der Mensch in seiner Unmittelbarkeit finde das Leben schön und kenne keinen höhern Zweck, als es zu genießen. „Dazusein, in der Entwickelung dieses Daseins, in der Pflege desselben sich selbst zu genießen, die eigene natürliche Beschaffenheit unmittelbar entfaltend, diese, wie die ganze Welt, in der dieselbe zur Aeußerung kommt, mit mehr oder

weniger Bewußtsein, als unfehlbar, unbedingt berechtigt und gut zu betrachten — das ist das wesentliche Kennzeichen alles Lebendigen. Jedes Wesen, das in der Erscheinungswelt auftaucht, sucht zunächst und vor allem eben sich selbst zum Dasein zu bringen, sucht gewissermaßen sich selber, und als der Grundzug alles Lebens erscheint sonach rein und ohne alle schlimme Nebenbedeutung die Selbstsucht."

Aber bald macht jedes Selbst die Erfahrung, daß doch das Leben nicht so schön ist, wie es in seinem natürlichen, unbefangenen Optimismus anfangs glaubte. Der Mensch wird gar bald aus dem Paradiese, in dem er anfangs lebt, vertrieben. Das goldene Zeitalter nimmt gar bald ein Ende. Denn was das Selbst sucht, wozu es sich ohne weiteres vollkommen berechtigt glaubt: die Befriedigung seines Verlangens, die Bejahung seiner Bedürfnisse, die nie versagenden Mittel zur Erfüllung seines natürlichen Daseins — welchem Wesen würde dies je völlig zutheil! Dasselbe Leben, in welches das Einzelne hineintritt, in welchem es sich zum fröhlichen Dasein entfalten will, hemmt sein Emporblühen, droht allerwegen mit Hindernissen, verwandelt die Freuden des Genusses in Qualen der Entbehrung und setzt an Stelle fortdauernd erhöhter Bejahung der Selbstsucht die entschiedenste Verneinung derselben: den Tod.

Daher schlägt dann der anfängliche Optimismus so leicht in Pessimismus um, in jene Klagen, denen Hiob, Sophokles und andere Dichter der alten und der neuen Zeit so ergreifenden Ausdruck gegeben. Lindner citirt mehrere derartige poetische Herzensergießungen über die Nichtigkeit und den Jammer des Lebens und fügt dann hinzu: „Es sind dies alles Gedanken, die in einer oder der andern Weise an jeden Lebenden gelegentlich herantreten. Jeder macht die Erfahrung, daß das Leben in den meisten Fällen nicht hält, was es zu versprechen scheint; Alter und Tod verschont Keinen, den körperlichen Schmerzen gesellt sich Enttäuschung und Kummer der verschiedensten Art, und daraus entwickelt sich eine der ersterwähnten völlig entgegengesetzte Weltanschauung: Die Welt ist nicht gut, sondern schlecht, das Leben kein Gut, sondern ein Uebel, das ganze Dasein der Mühe nicht werth, die man sich darum giebt; das einzig Richtige ist demnach das Einschlagen eines Weges, der am sichersten wieder aus dem Leben hinausführt."

Am schärfsten tritt dieser Pessimismus im Buddhaismus auf, der sich in dem Gegensatze von Sansara und Nirwana bewegt. Minder scharf tritt der Gegensatz von Bejahung und Verneinung in der griechisch-römischen Weltanschauung auf, in welcher die vergänglichen Güter des Lebens geschieden werden von dem höchsten Gut, welches im Allgemeinen in der männlichen Hingabe an den Staat, unter Ueberwindung individueller Empfindungen und Begehren, sowie in dem unsterblichen Nachruf und dem Aufenthalt der Verstorbenen am Sitze der Seligen besteht. Das Christenthum ist durch seine Betonung der Sinnesläuterung, der Reinheit des Herzens, der Barmherzigkeit und Nächstenliebe dem Buddhaismus verwandt. Es führt folgerichtig zur völligen Weltentsagung, zur Askese, zum Mönchsthum.

„Was aber", fragt Lindner nach Durchmusterung der verschiedenen Welt- und Lebensanschauungen, „zeigt sich überall als der Kern jener (wie aller) Weltanschauungen? Daß das unmittelbare selbstische Leben im Leben selber, während es seine Befriedigung sucht, auf Verneinung stößt; die Genüsse und Freuden haben keine Dauer, gewähren nicht die erwartete Befriedigung; Leiden und Schmerz sind ihr unvermeidliches Gefolge, und es bedarf einer Erhebung über die Selbstsucht, um dauernden Frieden, untrügliches Glück zu erlangen. Das Leben ist somit ein Kampf, als dessen Ziel die sittliche Erhebung über die Selbstsucht erscheint."

Mehr oder weniger sei dies der Inhalt jeder religiösen Weltanschauung. Die mythische Verschiedenheit der Religionssysteme berühre das Praktische nicht. Selbstsüchtig handeln gelte überall für schlecht, Ueberwindung der blinden Begierden und Leidenschaften, Verwandlung des selbstischen Wollens in Wohlwollen überall für gut.

„Bejahung des unmittelbaren Daseins, der ursprünglichen Selbstsucht, — Verneinung derselben in Erfahrung von Leid und Schmerz, Krankheit und Tod, — Erhebung über beides durch Brechung des Eigenwillens und damit ein neues Dasein, eine neue andere Bejahung der Welt, das ist der Inhalt des Lebens. Das Leben ist der sittliche Proceß des Einzelnen wie der Gesammtheit."

Dies ist nach Lindner die allgemeine Erfahrung von dem, was das Leben sei, die Erfahrung, welche das Leben selber einem Jeden entgegenbringt, mag das Dogma seiner Religion, seiner Philosophie

noch so verschieden lauten. Eine theoretische Erklärung der Welt sei bisher stets mißrathen; praktisch hingegen sei das Räthsel gelöst von Anbeginn an, wiewohl Jeder für sich von neuem es zu lösen habe. Daß dem so sei, daß das Leben seiner innersten Natur nach eine sittliche Aufgabe, nicht ein Verstandesräthsel stelle, das bedürfe keiner künstlichen, weit hergeholten Beweise.

Die Erfahrung, die wir über unser eigenes Wollen und sein Verhältniß zur Außenwelt machen, gestalte sich nach und nach zu einer mehr oder weniger umfassenden Weltanschauung im Großen und Ganzen, und hierauf beruhe es, daß dieselbe niemals eine bloße Naturwissenschaft sein könne, sondern stets auf die Frage nach dem sittlichen Endzweck hinauslaufe. Da aber die Erfahrung eben nur allmälig zu Stande komme, so sei klar, daß die Weltanschauung jedes Einzelnen vermöge der Erfahrung so lange einer stetigen Umbildung unterworfen sei, als er über das Wesen und die Beschaffenheit des Lebens zweifelhaft bleibe, oder nur seinem Eigenwillen nachlaufe; ganz abgesehen von der Eigenthümlichkeit eines Jeden in Bezug auf seine besondern Neigungen wie auf den Grad seines Erkenntnißvermögens. Je nach dem Grade der Bildung müsse der gesammte Vorstellungskreis des Einzelnen unendliche Verschiedenheiten an sich tragen. Derselbe Mensch sehe die Welt anders an als Knabe, als Mann und Greis; das Weib anders, als der Mann; ganze Geschlechter, ganze Völker weichen wesentlich von einander ab. „Nichtsdestoweniger wird Jeder durch die unmittelbarste Erfahrung über die Nichtigkeit des bloßen Eigenwillens durch Schmerz und Leiden aufgeklärt, und die Grundfrage des Lebens: was ist gut? allenthalben praktisch, d. h. ohne Rücksicht auf die Form der Erkenntniß, übereinstimmend in die Selbstüberwindung gesetzt. Hier, innerhalb unsers eigensten Wesens allein, ist ein wirklicher Abschluß der Erfahrung möglich; nach außen hin gerichtet, lediglich als der Kreis unserer Vorstellungen betrachtet, ist die Reihe der Wahrnehmungen endlos, in steter Veränderung begriffen, und eine fertige Wissenschaft dafür giebt es nicht. Die Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? hat daher zu aller Zeit nur in Betreff der Wahrhaftigkeit, d. h. der Tugendhaftigkeit, der sittlichen Güte des Menschen eine ebenso einfache, als allgemein verständliche Antwort erfahren; in Bezug auf das Wissen aber ist dieselbe vermöge der in fortwährendem

Wechsel befindlichen, in unsicherer Begrenzung schwankenden Vorstellungen nie vollständig zu erledigen."

Ich übergehe die psychologischen Erörterungen, durch die Lindner in einem besondern Abschnitt die allmälige Entwickelung des Einzelnen, das Werden und Wachsen des Selbst- und Weltbewußtseins, zu zeigen sucht, wobei er mit Schopenhauer auf die Anschauung als das Fundament aller Erkenntniß großes Gewicht legt, sowie auch den Einfluß des Willens auf den Intellect darlegt. Ich komme zur Hauptsache, zur Ableitung der künstlerischen Weltanschauung aus der Lebenserfahrung, aus der Erfahrung von der sittlichen Bedeutung des Lebens.

Die Lebenserfahrung gestaltet sich zunächst zu einer Religion. Der Mensch, der nur durch die Erfahrung nach und nach mit sich selber bekannt wird, sucht eine Ursache, sucht nach einem Erklärungsgrunde seines Schicksals, durch die Vorstellung eines fremden, ihn und die umgebende Welt beeinflussenden Willens. Diese Vorstellung bildet den Abschluß seiner gesammten Weltanschauung; alle einzelnen Vorstellungen, die er von sich und der Welt nach und nach gewonnen hat, erhalten dadurch einen allgemeinen, auf die innere (moralische) Beschaffenheit der Welt bezüglichen Hintergrund. Und, der Bildungsstufe des Geschlechts entsprechend, bildet diese Grundlage einer bestimmten Weltanschauung seine gemeinschaftliche Ueberzeugung. Diese Ueberzeugung aber wird den Nachgeborenen gegenüber Tradition, Ueberlieferung, sie werden in eine bestimmte Weltanschauung hineingeboren, und dieser Vorstellungskreis wirkt von vornherein außerordentlich ein auf die Art ihrer Vorstellungsweise überhaupt.

Feste Gestalt aber, eine bestimmte Form, vermöge deren sein Inhalt Gemeingültigkeit und die Möglichkeit der Ueberlieferung erlangt, dieses gewinnt jener gemeinsame Vorstellungskreis nur dadurch, daß er aus dem beweglichen Flusse innern Vorstellens und Empfindens in die festbegrenzte Form gegenständlicher Vorstellung gebannt wird. Die durch die gegenständliche Welt gewonnenen Anschauungen, das dadurch geweckte Bewußtsein des Menschen von sich selbst und der Gegenständlichkeit, werden vermöge der Einbildungskraft zu einer angeblich objectiven Weltanschauung gestaltet, die ihrerseits für die allein wahre und wirkliche Darstellung der Welt gelten will. Diese Gestaltung aber, dieses Formgeben und Fixiren ist nicht das gemein-

same Werk der Gesellschaft; sie liefert nur die Elemente, das Material dazu; — nein, jenes objective Anschauen der subjectiven Weltanschauung ist Sache einer gestaltungsfähigen, schöpferischen Einbildungskraft, welche in hervorstechendem Maße eben nur als Eigenschaft einzelner Menschen sich geltend macht. Der Dichter ist es, der den gesammten Gedankeninhalt seiner Zeit gestaltend zusammenfaßt und für seine Zeitgenossen in gegenständliche Form bringt, so daß sie sich selbst darin wiederfinden, ihrer eigenen Weltanschauung sich dadurch klarer bewußt werden. Der Stoff ist durch die Gemeinsamkeit Aller hervorgebracht, die bleibende Gestalt verleiht ihm die dichterische (verdichtende) Einbildungskraft eines Einzelnen. Hieraus erklärt sich, warum man sagen kann: die Dichter sind die ersten Lehrer des Menschengeschlechts, und sie haben ihm seine Götter gemacht.

Was aber von der Dichtung, das gilt nach Lindner auch von den andern Arten schöpferischer Einbildungskraft. Gegebener Inhalt erhält Form; dieser Inhalt besteht in dem, was der Mensch von sich und der Welt vernommen; die Form aber beruht in der Umbildung jenes vernünftigen Inhalts in bestimmte Vorstellungen. Die Einbildungskraft des Dichters und Künstlers faßt die gesammte innere Vorstellungswelt, in der Bilder und Gedanken undeutlich durcheinanderwogen, und giebt ihr eine den Anschauungen der wirklichen, gegenständlichen Welt ähnliche Bestimmtheit der Form. Sie ist also keine die äußere Welt nachahmende, sondern eine schöpferische Thätigkeit; sie schafft eine zweite, neue Welt, indem sie, was im Innern des Menschen als Resultat seiner gesammten Erfahrung und Erkenntniß lebt, gegenständlich, in bestimmter Gestalt, zur Anschauung bringt. Lindner kehrt daher das Goethe'sche Wort:

> Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
> Befestiget mit dauernden Gedanken

um, indem er sagt: „Die schwankenden Gedanken werden in dauernder Erscheinung befestigt."

Die also wirkende schöpferische Einbildungskraft ist nach ihm die künstlerische, und Kunst im Allgemeinen ist das Vermögen, die innere, gedankenhafte Weltanschauung in die anschauliche Gegenständ-

lichkeit bestimmter Vorstellungen umzubilden, oder: anschauliche Gedanken zu schaffen. Das Wesen der Kunst als solcher, im Gegensatz zu andern Thätigkeiten des bewußten Menschen, ist daher nach Lindner in die Formgebung zu setzen; nicht einen neuen, bis dahin unerhörten Inhalt bringe die Kunst hervor, sondern einen bereits vorhandenen Inhalt menschlichen Bewußtseins gestalte sie in anschaulicher Form und stelle somit dem Menschen seine eigene Weltanschauung als gegenständliche Vorstellung gegenüber.

Bei dieser Formgebung ist die künstlerische Thätigkeit an die drei Grundformen des menschlichen Vorstellens: Raum, Zeit und Causalität, gebunden; denn aus diesen kann der Mensch überhaupt, also auch der Künstler, nicht heraus. Was die Vernunft als Ergebniß der Gesammterfahrung allgemein hinstellt, das Erzeugniß der zeitweiligen Bildung, — das wandelt die künstlerische Einbildungskraft vermöge jener drei Grundformen in anschauliche Gestalten um, nicht aber in solche, welche den Erscheinungen der Außenwelt durchweg entsprächen, einen Abklatsch der Wirklichkeit gäben, sondern in solche, die den Inhalt des menschlichen Bewußtseins durch ihre durchsichtigen Formen hindurch erkennen lassen.

Ich kann nun Lindner hier nicht in die Ableitung der einzelnen Künste aus den drei Grundformen: Raum, Zeit und Causalität, folgen, obwohl es in diesem Theile seiner Abhandlung an treffenden Bemerkungen nicht fehlt. Mir war es hier nur darum zu thun, seine Grundansicht von der Kunst und der künstlerischen Weltanschauung darzustellen.

Vergleichen wir diese Ansicht mit der Schopenhauer'schen, so finden wir einen bemerkenswerthen Unterschied. Schopenhauer's Kunstauffassung knüpft sich an seine Lehre von den (Platonischen) Ideen als den allgemeinen, dabei aber doch durchgängig bestimmten und anschaulichen Wesenheiten der Dinge. Diese sind es, die uns die Kunst zur Anschauung bringt, und demgemäß ist die Kunst, wie die Philosophie, eine Lehrerin der Wahrheit; denn sie bringt uns, wenngleich in einem andern Material als die Philosophie, nämlich nicht in Begriffen, sondern in anschaulichen Gestalten das wahre und eigentliche Wesen der Welt zum Bewußtsein. Lindner dagegen faßt die Kunst mehr geschichtlich auf. Ihm ist sie die Verkörperung des

jedesmaligen Welt- und Selbstbewußtseins der Menschheit, also nicht eine Lehrerin der objectiven Wahrheit, sondern eine Darstellerin des subjectiven Bewußtseinsinhalts. Schopenhauer faßt die Kunst auf nach dem, was sie sein soll; Lindner hingegen nach dem, was sie factisch ist; jener faßt sie nach ihrer Idee, dieser hingegen nach ihrer geschichtlichen Wirklichkeit auf.

Diese doppelte Auffassung läßt aber auch jedes andere Gebiet geistiger Thätigkeit zu. Auch die Religion, auch die Philosophie, auch die Wissenschaft kann entweder nach ihrer Idee, nach dem, was sie sein soll und was sie in ihrer Vollendung ist, oder nach ihrer geschichtlichen Entwickelung aufgefaßt werden. Beiderlei Auffassungen müssen sich, dünkt mich, ergänzen. Man hat stets die geschichtliche Wirklichkeit von der Idee der Sache zu unterscheiden und jene an dieser zu messen.

Ich kann daher in der Lindner'schen Kunstauffassung nicht eine Widerlegung der Schopenhauer'schen, sondern nur eine Ergänzung derselben sehen. Es ist, wie wenn mir Einer sagt: Die Philosophie ist Erkenntniß der Wahrheit, und nun ein Anderer kommt und sagt: Die Philosophie ist, was die Philosophen für wahr halten. Jener spricht von der Philosophie nach ihrer Idee, dieser von ihr nach ihrer geschichtlichen Wirklichkeit. Hat Letzterer den Erstern widerlegt? Nein, denn er hat von der Sache nach einer ganz andern Beziehung gesprochen. So hat denn auch Lindner Schopenhauer's Kunsttheorie nicht widerlegt, sondern hat von der Kunst nur nach einer andern Beziehung als Schopenhauer gesprochen. Schopenhauer hat Recht, die Kunst nach ihrem wahren Wesen, aber auch Lindner hat Recht, die Kunst nach ihrer geschichtlichen Erscheinung zu definiren.

Doch Lindner faßt die Kunst nicht blos im Allgemeinen von einem andern Standpunkt aus auf, als Schopenhauer, sondern er polemisirt auch im Einzelnen gegen diesen. Die Schopenhauer'sche Ideenlehre mit ihrem angeblichen Nunc stans der Platonischen Ideen will ihm nicht in den Sinn. Er nennt das „Nunc stans der angeblichen Ideen", mit denen die Kunst zu thun haben soll, eine „völlig unfaßbare Annahme." Schon in seinem dem Werke „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" einverleibten „Wort der Vertheidigung" sagt er (S. 129): „Die ganze Ideenlehre Schopenhauer's ist meiner Ansicht

nach unhaltbar, und zwar darum, weil Schopenhauer das Wesen der Phantasie so gut wie gar nicht untersucht hat, dagegen hier in denselben Fehler abstracter Construction verfallen ist, den er an Andern mit Recht so bitter tadelte."

Lindner vermißt an den „Ideen" die Bestimmtheit, die doch das Wesen jeder künstlerischen Darstellung sei. Selbst Schopenhauer hebe hervor, daß es das Auszeichnende der Idee der Menschheit, also der höchsten auf der Stufenleiter der Ideen sei, daß in ihr der Individualcharakter mehr als auf den untergeordneten Stufen hervortrete, die Kunst also hier nicht mehr den bloßen Gattungs-, sondern den Individualcharakter darzustellen habe. Zwischen Schopenhauer's Ideenlehre und seiner Lehre vom Individualcharakter sei daher ein Widerspruch. Selbst diejenige Kunst, welche nach Schopenhauer die allgemeinste, die unbestimmteste, weil die Willensbewegungen am unmittelbarsten darstellende ist, die Tonkunst, drücke nicht, wie Schopenhauer behauptet, die Freude, die Betrübniß, das Entsetzen ꝛc. in ihrer abstracten Allgemeinheit aus, sondern eine ganz bestimmte Freude, Betrübniß ꝛc. „Wie hätten wir uns Freude, Betrübniß ꝛc. vorzustellen im Willen an sich, d. h. bevor wir ihn als Eigenwillen, als bestimmtes Individuum finden? Es ist klar, daß hierauf gar keine Antwort möglich ist, sondern die Freude, die Betrübniß sind eben nichts weiter, als der allgemein menschliche Ausdruck der Freude, der Betrübniß. Nun aber haben wir bereits bemerkt, daß auch diese Zustände, diese Stimmungen erfahrungsgemäß sehr verschieden sind, die kindliche Freude wird von dem stürmischen Liebesjubel, von dem Behagen der Weinseligkeit an und für sich sehr verschieden sein, — wo aber in aller Welt, in welchem Tonwerke wäre die Freude, das Entsetzen ꝛc. ausgesprochen? Es ist bezeichnend, daß Schopenhauer gerade Rossini als den Hauptdarsteller der der Musik eigenen Sprache hinstellt. Rossini's Darstellung der Willensstimmungen ist allerdings allgemein, aber auch gar sehr oberflächlich, und daß sein di tanti palpiti in Wirklichkeit die Freude oder gar näher bestimmt das höchste Liebesentzücken ausdrücke, wird wohl Niemand im Ernste zugeben wollen. Nein, überall, wo der Wille zur Darstellung kor
men soll, ist derselbe bereits ein bestimmter, auch da, wo
Entsetzen, Jubel ꝛc. im Allgemeinen zum Ausdruck komm

haben aber außerdem auch gefunden, daß diese Stimmungen stets mit bestimmten Vorstellungen in Verbindung stehen, daß der Zustand des Willens immer ein besonderes Verhältniß zur Weltanschauung des Einzelnen hat; daß, soweit der Wille ins Bewußtsein tritt, sofort eine bestimmte Beziehung desselben zur Gegenständlichkeit sich bemerkbar macht. Schon aus dieser Erkenntniß im Allgemeinen ergiebt sich, daß das Verhältniß der Tonkunst zur Vorstellungswelt nicht so als rein nebensächlich behandelt werden kann, wie Schopenhauer von seinem Standpunkt aus ganz folgerichtig thut."

Außerdem findet Lindner einen Widerspruch darin, daß einerseits nach Schopenhauer die Musik, als ein Bild des Willens an sich gebend, uns nie Leiden verursacht, sondern auch in ihren schmerzlichsten Accorden noch erfreulich bleibt und wir gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmnissen und Qualen, selbst noch in den wehmüthigsten Melodien vernehmen, — daß aber andererseits doch nach Schopenhauer das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ein stetes Leiden und theils jämmerlich, theils schrecklich ist. „Und die Darstellung dieser Jämmerlichkeit und dieser Schrecken durch die Musik", fragt hier Lindner, „sollte uns auch noch in den schmerzlichsten Accorden erfreulich sein?"

Wenn dies aber ein Widerspruch wäre, daß der Gegenstand, den die Musik darstellt, schrecklich, die Darstellung hingegen erfreulich ist, so müßte es ja auch ein Widerspruch sein, wenn Goethe sagt:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.

Und auch das Wohlgefallen am Tragischen müßte ein Widerspruch sein. Dennoch ist es thatsächlich der Fall, daß, was im Leben tragisch erschütternd, Furcht und Mitleid erregend ist, in der Kunstdarstellung uns gefällt. Also kann dies kein Widerspruch sein. Das Gefallende, Erfreuende, ist ja nicht der Gegenstand, sondern die künstlerische Darstellung desselben, die uns contemplativ stimmt und daher über den Jammer des Lebens erhebt, wie ich dies schon früher in meinen „Aesthetischen Fragen" auseinandergesetzt habe.

Was die andern bereits angeführten Punkte der Lindner'schen

Polemik betrifft, die Unhaltbarkeit der Schopenhauer'schen Ideenlehre und den Mangel einer Untersuchung des Wesens der Phantasie, so kann ich ihnen nur theilweise beistimmen. Die Schopenhauer'sche Ideenlehre hat allerdings Fehler, aber nicht den Fehler, den ihr Lindner vorwirft, daß es den Ideen an derjenigen Bestimmtheit fehle, die das Wesen jedes Kunstobjects ausmache. Denn Schopenhauer unterscheidet ausdrücklich zwischen der abstracten Allgemeinheit des Begriffs und der concreten, durchgängig bestimmten der Idee. Die Ideen sind ihm die ewigen, von allem Unwesentlichen, Zufälligen gereinigten Typen der Dinge, und wer möchte leugnen, daß es diese sind, welche die Kunst in den einzelnen Gegenständen, die sie darstellt, zur Anschauung zu bringen hat? Lindner selbst hat ja wiederholt gesagt, daß die Kunst nicht Nachahmung der Natur, d. h. daß sie nicht ein Abklatsch der realen Dinge in ihrer Zufälligkeit sei. Nun, dasselbe meint Schopenhauer, wenn er es für Aufgabe der Kunst hält, im Einzelnen, Anschaulichen die Ideen, die vollkommenen Ur- und Musterbilder der Dinge zur Anschauung zu bringen.

Zweitens fehlt es bei Schopenhauer nicht an einer Erkenntniß und Angabe des Wesens der Phantasie. Denn die Phantasie ist ihm eben dieses Vermögen, in den Dingen nicht das zu sehen, was die gemeine, nackte Realität in ihrer Zufälligkeit und Unvollkommenheit darbietet, sondern etwas Höheres und Besseres, ihr ideales Urbild, oder das, was die Natur eigentlich gewollt, aber wegen störender Zufälligkeiten nicht zur Erscheinung bringen gekonnt hat. Schopenhauer erklärt ausdrücklich die Phantasie für einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität (s. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 36). Da die Objecte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anschaulich, nicht abstract ist, so würde (nach Schopenhauer) die Erkenntniß des Genius beschränkt sein auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objecte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Ap
gekommen, alles übrige zu construiren und so fast al

Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen. „Zudem sind die wirklichen Objecte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee: daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern, was sie zu bilden sich bemühte, aber wegen des Kampfes ihrer Formen untereinander nicht zu Stande brachte. Die Phantasie also erweitert den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objecte, sowohl der Qualität, als der Quantität nach. Deswegen nun ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität."

Wenngleich also Schopenhauer keine besondere Abhandlung über die Phantasie geschrieben, sondern von derselben nur innerhalb des Systems an der Stelle, wo sie in Betrachtung kommt, gesprochen hat; so hat er doch an dieser Stelle so von ihr gesprochen, daß deutlich genug daraus hervorgeht, wie hoch er die Phantasie in künstlerischer Hinsicht anschlägt, welche große Bedeutung er ihr beilegt und wie richtig er ihr Wesen erkennt. In dem Kapitel „Vom Genie" („Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 31, S. 431) sagt er noch: „Wäre unsere Anschauung stets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden, so würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrschaft des Zufalls stehen, welcher die Dinge selten zur rechten Zeit herbeibringt, selten zweckmäßig ordnet und meistens sie in sehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der Phantasie, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollständigen, zu ordnen, auszumalen, festzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniß und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch sie mitgetheilt werden soll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantasie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug ist. Denn nur vermöge derselben kann dieses, je nach den Erforderníssen des Zusammenhanges seines Bildens, Dichtens oder Denkens, jeden Gegenstand oder Vorgang sich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und so stets frische Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniß, dem Anschaulichen, schöpfen. Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheit offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens

zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält sich daher der Phantasielose, wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein solcher kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanschauung: bis sie kommt, nagt er an Begriffen und Abstractionen, welche doch nur Schalen und Hülsen, nicht der Kern der Erkenntniß sind. Er wird nie etwas Großes leisten; es wäre denn im Rechnen und der Mathematik. Die Werke der bildenden Künste und der Poesie, imgleichen die Leistungen der Mimik, können auch angesehen werden als Mittel, denen, die keine Phantasie haben, diesen Mangel möglichst zu ersetzen, denen aber, die damit begabt sind, den Gebrauch derselben zu erleichtern."

Der Unterschied zwischen Lindner's und Schopenhauer's Auffassung der Phantasie ist nur dieser, daß jener von seinem Standpunkte aus, wonach die Kunst Darstellung des subjectiven Bewußtseinsinhalts ist, sie als das Vermögen betrachtet, diesem im Innern noch unbestimmt, in schwankenden Vorstellungen lebenden Bewußtseinsinhalt äußerlich feste, bestimmte Form zu geben; während Schopenhauer von seinem Standpunkte aus, wonach die Kunst Darstellung der objectiven Ideen der Dinge ist, die Phantasie als das Vermögen betrachtet, diese objectiven Ideen, die in den realen Dingen wegen ihrer Mangelhaftigkeit nur unvollkommen erscheinen, innerlich (gewissermaßen a priori) zu schauen und äußerlich zur Anschauung zu bringen.

Bei Lindner ist also die Phantasie, sowie die Kunst überhaupt, ein subjectiv, bei Schopenhauer ein objectiv gerichtetes Vermögen. Bei Lindner hängt die künstlerische Phantasie noch mit der religiösen, mythenbildenden zusammen, weshalb er auch ausdrücklich auf das Herauswachsen der Kunst aus der Religion hinweist. So sagt er z. B.: „Das Götterbild, — dies ist es, was die unmittelbare Verbindung der Baukunst mit der Kunst des Bildhauers am deutlichsten aufweist. Alle Kunst, haben wir gesagt, ist Darstellung menschlicher Weltanschauung, Darstellung der gemeinsamen Bildung eines bestimmten Geschlechts in einer bestimmten Zeit. Das erste Gemeinsame und Allgemeinste, was noch über die Gemeinsamkeit des geselligen Zusammenseins hinausreicht, ist der Abschluß der Gesammtvorstellung von der Welt durch einen dem Warum des Causalitätsgesetzes ein

Ziel setzenden Mythos. Die Vorstellung dieses **Mythos**, die festen Gestaltung desselben zunächst durch die dichterische **Einbildungskraft**, wird aber je nach der besondern Anschauungs- und **Denkweise** des besondern Volkes, auch zur räumlichen Darstellung **führen**, und mit dem Tempel entsteht das Götterbild."

Schopenhauer betrachtet die Kunst nicht in diesem **ihrem** geschichtlichen Zusammenhange mit der Religion, sondern **nach ihrem** objectiven Wesen an sich. Deshalb ist, wie ich bereits gesagt **habe**, die Lindner'sche historische Auffassung eine die Schopenhauer'sche e r g ä n z e n d e.

Siebenunddreißigster Brief.

Uebergang zu den ethischen Fragen. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Professor Friedrich Harms. — Schopenhauer's Verallgemeinerung des Ethischen. — Vorgänger und Nachfolger hierin.

Nachdem ich, verehrter Freund, die wichtigsten, an das dritte, ästhetische Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" sich knüpfenden Fragen erörtert habe, komme ich nun zu den an das vierte, ethische Buch sich knüpfenden Fragen. Auch hier werde ich wieder, wie bisher, Schopenhauer gegen ungerechtfertigte oder schlecht gerechtfertigte Angriffe seiner Gegner vertheidigen, werde Ihnen aber auch zeigen, in welchen Punkten ich selbst als Gegner Schopenhauer's aufzutreten mich genöthigt fühle.

Zuerst will ich hier die Anklage erörtern, daß Schopenhauer das Ethische zu einem physischen Proceß degradire. Diese Anklage hat Professor Friedrich Harms in seinem Vortrage: „Arthur Schopenhauer's Philosophie" (Berlin, 1874, Verlag von W. Hertz) erhoben. Der Wille, sagt er, will nach Schopenhauer in allen animalen Wesen Dasselbe, sich selbst erhalten und den Genuß des Lebens. Alle Veranstaltungen des Lebens, alle Vorstellungen, Erkenntnisse und Wissenschaften sollen nach Schopenhauer im Dienste dieses Lebens stehen, welches sich selbst erhalten und genießen will. Der blinde Wille bringe das Bewußtsein nur für seine Zwecke hervor. Die Vernunft könne nichts Anderes, als abstracte Vorstellungen aus den Anschauungen bilden.

In dieser Auffassung, wonach alle Erkenntnisse und Wissenschaften nur Mittel seien zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse, stin

Schopenhauer völlig überein mit der Moral der gallikanischen Schule und documentire darin von Neuem den Standpunkt der Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Schopenhauer habe, wie die gallikanische Schule, den Willen, wie er ist, in seiner Facticität, den begehrlichen Willen zum Wesen des Menschen gemacht und die Vernunft degradirt, indem er ihr ihren praktischen Charakter abspricht, den der Allen Kant und Fichte geltend gemacht haben. Sie bringe nur Vielheit der Bedürfnisse, und Erkenntnisse nur zu ihrer Befriedigung hervor, besitze aber durch ihre Gedanken und Ideen keine gesetzgebende Macht über dieses vielbedürftige und begehrliche Leben. „Diese Auffassungen Schopenhauer's haben daher auch keine Anknüpfungspunkte in der deutschen Philosophie seit Kant, zu deren Wesen die ethische Richtung gehört, welche Kant mit der ganzen Strenge seines Charakters ihr gegeben hat, im Gegensatze zu der gallikanischen, wie auch zu der anglikanischen Schule, der sich Schopenhauer in einem Punkte nähert." (S. 25 fg.)

Weiter führt nun Harms aus, daß nach Schopenhauer die Freiheit nicht im Handeln (operari), sondern im Sein (esse) bestehe. Schopenhauer's Ansicht sei ein Prädeterminismus; denn er lehre, daß der Wille vor allem Bewußtsein in seiner Richtung, in dem, was und wie er will, schon vor dem Beginne des individuellen Lebens, durch die Geburt des Menschen, bestimmt sei, und daß demnach alle Vorstellungen und Erkenntnisse keine Macht über den Willen haben. Im Leben und Handeln des Menschen sei daher Alles eine nothwendige Folge dieser ursprünglichen Determination des Willens. Hierin bestehe der dem Menschen angeborene Charakter, den er nicht ändern könne, und der mit Nothwendigkeit im Handeln und Leben des Menschen sich verwirkliche. Warum der Eine boshaft, der Andere gut ist, das hänge nicht von Motiven und äußern Einwirkungen ab, etwa von Lehren und Predigten, und sei daraus schlechthin unerklärlich. Nur modificiren können die Motive das Handeln nach den Umständen und Verhältnissen im Raume und in der Zeit, aber nicht die ursprüngliche Richtung des Willens bestimmen.

Um nun aber, fährt Harms fort, nicht zugleich alle Verantwortlichkeit zu tilgen, nehme Schopenhauer's Prädeterminismus eine Freiheit des Seins an. Diese Theorie negire aber die Freiheit

da, wo sie zu suchen und wo sie für den Menschen allein werthvoll ist, im Leben desselben, die Freiheit der That; und nehme eine Freiheit des Seins an vor allem wirklichen Leben, gleich als wenn der Mensch sich selber ursprünglich seinen Charakter, sein Sein gegeben habe. „Diese Freiheit des Seins erscheint uns nur als ein Mißbrauch des Begriffs der Freiheit, den wir gar nicht anders, denn als ein mögliches Prädicat einer That zu gebrauchen verstehen. Alle Verantwortung bezieht sich außerdem auf einzelne Thaten, nicht aber auf das Sein in Bausch und Bogen. Die Freiheit mag im Begriffe oder dem Vermögen und der Bestimmung des Menschen liegen und dies sein ursprünglicher Charakter sein, wirklich und werthvoll ist sie erst in ihrer Vollziehung durch einzelne Handlungen. Wie es sich aber auch mit dieser Freiheit des Seins verhalten mag, aus ihrer Annahme folgt jedenfalls, daß, wenn es keine Freiheit der That giebt, das gesammte geistige und sittliche Leben nur noch als ein physischer Proceß aufgefaßt werden kann. Eine sittliche Welt ist nur möglich, wenn das Bewußtsein selber productiv ist, und Productivität aus dem Bewußtsein, denke ich, ist Freiheit. Wo aber das Bewußtsein selber ohnmächtig ist, nur beschauet, stets hinterher kommt und höchstens das Handeln begleitet, kann auch das geistige Leben nur als nothwendiger Naturproceß sich darstellen. Und als ein solcher Proceß erscheint bei Schopenhauer das sittliche Leben in Folge seiner Freiheitslehre. Daher verwirft er auch den Begriff des Sollens, der Verpflichtung, der moralischen Nothwendigkeit, der nur statthaft ist unter der Voraussetzung, daß es eine Freiheit der That und nicht blos eine Freiheit des Seins giebt. Nichts ist moralisch, sondern Alles nur physisch nothwendig, wenn es kein Handeln aus dem Bewußtsein giebt, sondern dieses nur hinterher kommt." (S. 26—29.)

In dieser ganzen Anklage ist zweierlei enthalten: 1) das Factum, daß Schopenhauer die Handlungen für nothwendig erklärt; 2) die Folgerung, er mache dadurch das sittliche Leben zu einem physischen Proceß, und raube folglich den Handlungen ihren ethischen Werth.

Was nun zuerst das Factum betrifft, so stehen die Gründe, aus denen Schopenhauer die Nothwendigkeit der Handlungen behauptet, bisjetzt noch unwiderlegt da. So [illegible] dieselben nicht widerlegt hat, und er hat sie [illegible] entgegen-

gesetzte Behauptung von der Freiheit der That in der Luft. Die unwiderleglichen Gründe, aus denen Schopenhauer die Handlungen für nothwendig, also für nicht frei, nicht anders sein könnend, erklärt, sind folgende: Jede Handlung ist das nothwendige Product zweier Factoren. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede Handlung eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv, oder ein anderer Charakter gesetzt sein. Auch würde jede Handlung sich mit Sicherheit vorher sagen, ja berechnen lassen, wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgestellt wäre. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Handlung.)

Wenn Harms meint: „Productivität aus dem Bewußtsein" allein verleihe den Handlungen den Charakter der Freiheit, so irrt er. Denn, ob man nun das Bewußtsein zum Urheber der Handlungen macht, oder, wie Schopenhauer, den Willen, immer sind die Handlungen nothwendig, können nicht nicht und nicht anders erfolgen. Denn was heißt nothwendig sein? Es heißt Folge aus einem Grunde sein. Wenn nun die Handlungen Folge des Bewußtseins als ihres Grundes sind, so sind sie ja nicht minder nothwendig, als wenn sie Folge des Willens sind. Es ist also nur Täuschung, wenn Harms der von Schopenhauer behaupteten Nothwendigkeit der Handlungen dadurch zu entgehen meint, daß er die Quelle derselben aus dem Willen in das Bewußtsein verlegt. Um nicht nothwendig zu sein, müßten die Handlungen überhaupt keinen Grund haben, müßten grundlos, müßten unbedingt sein. Dies widerspräche aber ihrem Begriff. Denn die Handlungen fallen unter die allgemeine Kategorie des Geschehens, jedes Geschehen aber hat als Veränderung einen Grund.

Was nun zweitens die Folgerung aus der von Schopenhauer behaupteten Nothwendigkeit der Handlungen betrifft, daß Schopenhauer

dadurch das sittliche Leben zu einem physischen Proceß mache; so ist dies zum Theil wahr, zum Theil falsch. Wahr ist es insofern, als Schopenhauer in allem Geschehen, also in dem ethischen so gut, wie in dem physischen, in formeller Hinsicht Homogeneität, nämlich Entspringen aus einem innern und einem äußern Factor, aus dem Willen und den willenbewegenden Ursachen, annimmt. Falsch hingegen ist jene Anklage insofern, als sie übersieht, daß Schopenhauer ebenso, wie einerseits die formelle Homogeneität des Physischen und Ethischen, andererseits auch den qualitativen Unterschied zwischen Beiden hervorhebt. Denn zieht nicht Schopenhauer eine scharfe Scheidelinie schon zwischen Handlungen überhaupt und bloßen physischen Bewegungen, obgleich er jene für ebenso nothwendig erklärt, wie diese? Zieht er nicht zweitens eine scharfe Scheidelinie zwischen rein thierischen und specifisch menschlichen Handlungen, obgleich er beide für gleich nothwendig hält? Zieht er endlich nicht drittens innerhalb der menschlichen Handlungen eine scharfe Scheidelinie zwischen tugendhaften und egoistischen, obgleich er auch hier beide für gleich nothwendig erklärt? Hat er nicht überall das Gesetz der Specification eben so, wie das der Homogeneität angewendet?

Die Anklage, daß er das Ethische zu einem rein Physischen degradire, wäre nur dann begründet, wenn er über der formellen Gleichheit alles Geschehens den qualitativen Unterschied zwischen dem physischen Processe und den ethischen Handlungen übersehen hätte. Da dieses aber nicht der Fall ist; so kann von Degradation des Ethischen zu einem blos Physischen bei ihm nicht die Rede sein, oder es kann nur in demjenigen Sinne davon die Rede sein, in welchem die Identität des Ethischen mit dem Physischen eine unleugbare Wahrheit ist.

Während Harms Schopenhauer beschuldigt, das Ethische zu einem Physischen herabzusetzen, so rühmt Schopenhauer selbst von sich, umgekehrt, daß er das Physische durch Zurückführung auf den Willen zu einem Ethischen erhoben und dadurch die ethische Auffassung erweitert, sie über das ganze Universum ausgedehnt habe. Daß die Welt blos eine physische, keine moralische Bedeutung habe, sei der größte, verderblichste Irrthum. Durch den Nachweis, daß die in

der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns, trete die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des Willens müsse seine Erscheinung genau entsprechen. Hierauf beruhe die ewige Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhalte durchweg eine moralische Tendenz. (S. Schopenhauer-Lexikon unter Moralisch: Moralische Bedeutung der Welt.)

In der That hat Schopenhauer das Ethische nicht zu einem Physischen herabgesetzt, sondern hat es verallgemeinert, und anstatt ihm hieraus einen Vorwurf zu machen, sollte man es ihm vielmehr, wie die Verallgemeinerung des Willens, zum Verdienst anrechnen. Denn er hat dadurch unsere Erkenntniß erweitert, hat gezeigt, daß Das, was wir bisher nur in der engen Sphäre des menschlichen Willens und Handelns vorhanden glaubten, der ethische Grundunterschied des bösen und guten Princips, des Egoismus und der Sympathie, der Selbstsucht und der Liebe, durch die ganze Welt gehe, die ganze Natur von der untersten bis zur höchsten Stufe hinauf durchziehe, und daß der Unterschied zwischen dem Ethischen in der Menschenwelt und dem Ethischen in der Natur nur ein gradueller, kein fundamentaler, nur ein Unterschied in der Art der Erscheinung, nicht im Wesen sei. In der Natur ist die Sittlichkeit eine unbewußte, in der Menschenwelt eine bewußte. Der Natur alle ethische Qualität absprechen, weil ihr das Bewußtsein des Ethischen abgeht, hieße ein unwesentliches Merkmal zu einem wesentlichen machen, und wäre gerade so, wie wenn man der Natur die ästhetischen Prädicate absprechen wollte, weil ihr das Bewußtsein des Aesthetischen abgeht. Ist etwa eine schöne Pflanze, ein schönes Thier darum nicht schön, weil sie keinen Begriff von Schönheit haben? —

Wenn der Begriff der sittlichen Güte die Quelle derselben wäre, dann müßte ja Jeder, der den Begriff hat, auch die Sache selbst haben. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Der Begriff ist, wie Schopenhauer mit Recht bemerkt, für die Tugend eben so unfruchtbar, wie für die Kunst. Daher vermögen auch alle Ethiken der Welt eben so wenig einen Tugendhaften zu erzeugen, als alle Aesthetiken ein künstlerisches Genie.

Uebrigens steht Schopenhauer mit der Verallgemeinerung des Sittlichen nicht isolirt da. Harms selbst führt als seine Vorgänger hierin Plato und Fichte an, deren Weltanschauungen durchweg ethisch seien. Aber auch Nachfolger Schopenhauer's in der Verallgemeinerung des Sittlichen lassen sich anführen. Droßbach z. B. in seiner Schrift: „Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz und der Sittlichkeit in der Natur" (Berlin, 1873, Verlag von F. Henschel) und Koerner in seiner „Natur-Ethik" (Hamburg, 1873, Otto Meißner) — Beide haben — Jeder in seiner Weise — das Sittliche als ein Allgemeines, die ganze Natur Durchziehendes aufgefaßt.

Achtunddreißigster Brief.

Ein Bedenken gegen die Schopenhauer'sche Verallgemeinerung des Ethischen. — Lösung dieses Bedenkens. — Verbindung der Freiheit mit der Nothwendigkeit bei Schopenhauer. — Consequenz der All-Einheitslehre für die Zurechnungsfrage. — Kritik der Schopenhauer'schen Unterscheidung zwischen dem empirischen und intelligibeln Charakter. — Aseität als alleinige Bedingung der Zurechnung.

Sie finden, verehrter Freund, gegen die Verallgemeinerung des Sittlichen ein schweres Bedenken in der Zurechnung. Wenn man, wie Schopenhauer, die ganze Natur ethisch auffaßt, so müsse man, meinen Sie, einen Tiger eben so verantwortlich für sein Morden machen, wie in der Menschenwelt einen Tyrannen für seines; oder, wenn man den Tiger für unverantwortlich hält, dann müsse man consequenterweise den Tyrannen auch so ansehen; denn die Handlungen Beider seien ja nach Schopenhauer gleich nothwendig als Product ihres angeborenen Charakters und der auf diesen wirkenden Motive.

Allerdings betrachtet Schopenhauer die Handlungen der Menschen für eben so streng nothwendig, wie die der Thiere, ja wie das Fallen eines Steines. Aber er ist nicht der Ansicht, daß die Nothwendigkeit der Handlungen die Zurechnung aufhebe, weil jene sehr wohl mit der Freiheit des Willens, welche die alleinige Bedingung der Zurechnung sei, zusammen bestehen könne.

Anknüpfend an Kant, rühmt sich Schopenhauer, in einem umfassenderen Sinne, als Kant, die Freiheit mit der Nothwendigkeit vereinigt zu haben, indem er nicht blos dem Menschen, sondern der ganzen Natur, eben so Freiheit, wie Nothwendigkeit beilege. Noth-

wendigkeit komme nämlich überall der Erscheinung zu, Freiheit hingegen überall dem Ding an sich, also dem Willen.

Schopenhauer rechtfertigt diese Verallgemeinerung damit, daß nicht angenommen werden dürfe, der Mensch sei von den übrigen Wesen in der Natur toto genere und von Grund aus verschieden, sondern nur dem Grade nach. (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 192; I, 595.)

Demgemäß lehrt Schopenhauer: Jedes Ding ist als Erscheinung, als Object, durchweg nothwendig; dasselbe ist aber an sich Wille und als solcher für alle Ewigkeit frei. Die Erscheinung, das Object, ist nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Dasein überhaupt aber dieses Objects und die Art seines Daseins, d. h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit andern Worten sein Charakter, ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens könnte es also überhaupt nicht da sein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz Anderes sein; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre; aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets nothwendig bestimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d. h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verschwinden. (S. Schopenhauer-Lexikon unter Freiheit: Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit.)

Schopenhauer hat hiermit den alten Dualismus zwischen Mensch und Natur, demzufolge in der Natur Nothwendigkeit, in der Menschenwelt Freiheit herrscht, aufgehoben, indem er nachgewiesen hat, daß einerseits das Handeln des Menschen ebenso streng nothwendig sei, wie die Bewegungen und Veränderungen in der Natur, und andererseits, daß das Wesen an sich der Natur, der Wille, eben so frei sei, wie das Wesen an sich des Menschen. Freiheit und Nothwendigkeit vertheilen sich demnach bei ihm nicht mehr so, daß die eine dem Menschen, die andere der Natur zukommt, sondern so, daß die eine dem Wesen an sich aller Dinge, die andere der Erscheinung dieses Wesens zukommt. Der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit durchzieht die ganze Welt auf allen Stufen, bildet die

zwei Seiten der Welt. Ueberall liegt den nach dem Satze vom Grunde verknüpften und folglich *nothwendigen* Erscheinungen, zu welchen die Handlungen des Menschen ebenso gut gehören, wie die Bewegungen und Veränderungen in der Natur, ein an sich *freies* Wesen, der Wille, zum Grunde.

Freiheit ist nach Schopenhauer eigentlich ein *negativer* Begriff, indem sein Inhalt blos die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des als Folge durch einen Grund Bestimmtseins, ist. Freiheit bedeutet also so viel, als *Grundlosigkeit*, Ursprünglichkeit. Der Wille ist *frei*, weil er das grundlose, ursprüngliche Wesen ist. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter *Freiheit*: Begriff der Freiheit und Subject der Freiheit.)

Nehmen Sie nun hierzu noch, daß nach Schopenhauer der *Wille*, dem er als dem Ding an sich die Freiheit zuschreibt, einer ist, da Schopenhauer den pantheistischen Grundgedanken des *All-Einen* festhält und nur die Benennung desselben als *Gott* verwirft (vergl. Schopenhauer-Lexikon: *All-eins-Lehre*); so beantwortet sich die Zurechnungsfrage nach Schopenhauer'schen Principien folgendermaßen:

Das *Subject* der Zurechnung, d. h. das Wesen, dem alle Erscheinungen der Welt zuzurechnen sind, ist der all-eine Weltwille. Die ganze Beschaffenheit der Welt ist *seine* Objectivation, *seine* Erscheinung, *seine* Verwirklichung; ihm ist sie also zuzurechnen. Er ist dafür verantwortlich; denn er hat sie so gewollt und will sie fortwährend, so lange er sie bejaht, so.

Demnach ist Alles, was zur *Erscheinung* gehört, *Object* der Zurechnung, d. h. Das, was zugerechnet wird. Hingegen *Subject* der Zurechnung, d. h. Das, *dem* es zuzurechnen ist, ist lediglich der *all-eine Wille*. Dieser trägt die Schuld von Allem.

Da nun die *Ideen*, d. h. die specifischen Naturstufen, nach Schopenhauer, wenngleich sie die *unmittelbare* Erscheinung des Willens sind, doch immer noch zur *Erscheinung* gehören, und jede Erscheinung als solche *nothwendig* ist (vergl. Schopenhauer-Lexikon unter *Erscheinung*: Unterschied zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinung, und Nothwendigkeit der Erscheinungen); so folgt als Consequenz der Schopenhauer'schen Grundgedanken dieses, daß nicht blos

die Individuen, sondern auch die Gattungen der Natur (die Ideen) unverantwortlich sind für ihren Charakter. Sie können nicht dafür, daß sie diesen bestimmten, sei es bös- oder gutartigen Charakter haben; denn sie sind nicht frei, d. h. nicht ursprünglich, nicht grundlos. Sie sind das Object der Zurechnung, aber nicht das Subject derselben. Und der Mensch macht hiervon keine Ausnahme.

So stellt sich die Sache, wenn man die richtige Consequenz aus der Schopenhauer'schen Lehre von der Freiheit und von dem alleinen Willen zieht. Ob aber Schopenhauer selbst diese Consequenz gezogen habe, das ist freilich eine andere Frage. Die Philosophen ziehen nicht immer die richtigen Consequenzen aus ihrer eigenen Lehre.

Schopenhauer macht nämlich zu Gunsten des Menschen eine Ausnahme, indem er lehrt, daß beim Menschen die Freiheit in die Erscheinung eintrete. Im Menschen als der vollkommmensten Erscheinung des Willens könne der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandensein dieses Grades von Erkenntniß gehe nicht nur die Kunst hervor, sondern es werde durch sie auch, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben in seiner vollkommensten Erscheinung möglich; so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Ding an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Falle auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt. Der Mensch unterscheide sich also von allen andern Erscheinungen des Willens dadurch, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an sich zukommt und der Erscheinung widerspricht, dennoch bei ihm möglicherweise auch in die Erscheinung eintreten kann, wo sie aber dann nothwendig als ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst sich darstellt. In diesem Sinne könne nicht nur der Wille an sich, sondern sogar der Mensch allerdings frei genannt und dadurch von allen andern Wesen unterschieden werden.

(Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Freiheit: Eintritt der Freiheit in die Erscheinung beim Menschen.)

Durch diese Annahme widerspricht Schopenhauer seiner sonstigen Lehre, daß zwar der Wille frei sei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung; in dieser hingegen stelle er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, der nur unter der Bedingung nicht dasein, oder auch ein wesentlich anderer sein könnte, daß die ganze Kette, von der er ein Glied ist und die selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre. Einmal da und vorhanden, sei er in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets nothwendig bestimmt und könne demnach weder ein anderer werden, d. h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verschwinden. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Freiheit: Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit.)

Die richtige Consequenz aus dieser Lehre ist, daß der Einzelne keine Freiheit hat, nicht zu sein oder ein wesentlich Anderer zu sein; da er ein nothwendiges Glied einer Kette ist und, so lange der Weltwille diese in ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit bejaht, eo ipso auch unaufheblich und unveränderlich ist. Ja nicht blos das Individuum, sondern auch die Idee, die in ihm sich darstellt, ist als Glied einer Kette unaufheblich und unveränderlich.

Es hilft daher nichts, daß Schopenhauer, um die Freiheit des Individuums zu retten, den intelligibeln Charakter als Princip des empirischen Charakters aufstellt, jenem Freiheit, diesem Nothwendigkeit zuschreibend. Was, lehrt er, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen als empirischer Charakter erkannt wird, ist mit Abstraction von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kant's. Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensact, der sich in ihr offenbart, zusammen. Insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensacts anzusehen. Der intelligible Charakter ist in allen Thaten des Individuums

gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt. Von ihm erhält der empirische Charakter, der in der Zeit und Succession der Acte sich darstellt, seine Bestimmtheit und zeigt in allen von den Motiven hervorgerufenen Aeußerungen die Constanz eines Naturgesetzes. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Charakter: Verhältniß des intelligibeln zum empirischen Charakter.)

Es geht aus dieser Bestimmung des Gegensatzes zwischen dem intelligibeln und dem empirischen Charakter hervor, daß der Inhalt Beider derselbe ist, da der empirische Charakter nur in der Zeit und Succession der einzelnen Handlungen Dasselbe ausprägt, was im intelligibeln als einheitlichen Willensact vorgezeichnet ist, wie ja auch Petschaft und Siegel dem Inhalt nach identisch sind. Aber dieser Gegensatz ist durchaus nicht gleichbedeutend mit dem Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit; denn der intelligible Charakter als einheitlicher Willensact ist, wie jeder Act, nothwendig und ist, wie jeder Act, Glied einer Kette, kann folglich nicht nicht und nicht anders sein. Die Außerzeitlichkeit, die ihm Schopenhauer beilegt, kann nur eine relative sein; denn nur in Beziehung zu den zeitlich successiven einzelnen Handlungen, in denen er sich, als das Princip derselben, ausprägt, kann er gewissermaßen außerzeitlich oder überzeitlich genannt werden. An sich aber ist er als Willensact eben so innerhalb der Zeit, wie jeder andere Act.

Kurz, der intelligible Charakter gehört nicht minder zur Erscheinung, als der empirische, und ist daher nicht minder nothwendig, als dieser. Der ganze Unterschied zwischen Beiden ist nur der, daß jener die unmittelbare, dieser hingegen die mittelbare Erscheinung des Willens ist.

Also auch bei der Annahme des intelligibeln Charakters kommt Freiheit und Zurechnung nicht dem Individuum zu, sondern lediglich dem all-einen Weltwillen, dessen unmittelbare Erscheinung der intelligible Charakter ist. So wenig als das Petschaft, das sich in den einzelnen Siegeln ausprägt, darum frei ist, weil es das bestimmende Vorbild dieser ist, eben so wenig ist der intelligible Charakter frei, weil er das Princip der einzelnen Handlungen ist.

Der Schopenhauer'sche Gedanke daher, daß Schuld und Verdienst

des Menschen in seinem Sein (Esse), d. h. in seiner Essenz liege, weil er ein Anderer hätte sein können, scheint mir aufgegeben werden zu müssen. Er folgt nicht aus dem pantheistischen Grundgedanken Schopenhauer's, weil nach diesem Alles, was zur Erscheinung gehört, nothwendig ist, und die Essenzen der Wesen, die Ideen, nicht minder zur Erscheinung gehören, als ihre Actionen, von welchen letztern sie sich nur wie die unmittelbare Erscheinung von der mittelbaren unterscheiden.

Aber sogar auch dem all-einen Weltwillen kann Freiheit nicht in dem Sinne beigelegt werden, daß seine Essenz auch eine andere sein könnte, als sie ist, sondern nur in dem Sinne, daß seine Essenz die ursprüngliche, unabhängige, unbedingte ist. Die Annahme, daß der Weltwille ein anderer sein könnte, als er wesentlich ist, widerspricht dem Grundgedanken Schopenhauer's von dem Verhältniß der Essentia zur Existentia.

Schopenhauer lehrt nämlich: Jede Existentia setzt eine Essentia voraus, d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht dasein und dabei doch nichts sein; sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert, eben so wenig vermag dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist, was es ist. Eine Existenz ohne Essenz läßt sich nicht einmal denken. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Essentia und Existentia.)

Die Willensfreiheit in dem Sinne des liberi arbitrii indifferentiae wäre nach Schopenhauer eine Existentia ohne Essentia. Die Erwartung, daß ein Mensch bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein anderes Mal aber ganz anders handeln werde, wäre gleich der Erwartung, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeute, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia, welches heiße, daß Etwas sei und dabei doch Nichts sei. (Daselbst.)

Nun, der Weltwille muß ebenfalls eine bestimmte Essenz haben, aus der seine Acte mit Nothwendigkeit hervorgehen. Meinen, daß er auch wesentlich ein anderer sein könnte, heißt meinen, daß er auch eine

andere Essenz annehmen könnte, heißt folglich meinen, daß er eine Existenz ohne Essenz sei.

Kurz, die Freiheit im Sinne des essentiellen Anders-sein-könnens kommt nicht blos dem individuellen Willen nicht zu, sondern auch dem Allwillen nicht. Freiheit in diesem Sinne ist aber auch keine Bedingung der Zurechnung. Zur Zurechnung genügt, daß der Wille, dessen Aeußerung eine That ist, ein unabhängiger, selbstständiger, unerschaffener, daß er der wirkliche und letzte **Urheber** der That sei. Also **Aseität** des Willens ist Bedingung der Zurechnung; aber daß der Wille auch die Macht habe, eine andere Essenz, als die, aus welcher die That mit Nothwendigkeit hervorgeht, anzunehmen, ist durchaus keine Bedingung der Zurechnung. Die Nothwendigkeit der That schließt die Zurechnung nicht aus, wenn der Wille, aus dem sie mit Nothwendigkeit hervorgeht, ein **ursprünglicher**, selbstständiger ist. Verantwortlichkeit, sagt Schopenhauer mit Recht, läßt sich ohne die Voraussetzung der **Aseität** des Willens wohl mit Worten behaupten, aber nicht denken. Verantwortlichkeit hat Freiheit, diese aber **Ursprünglichkeit** zur Bedingung. Aseität des Willens ist also die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik. Abhängigkeit dem Sein und Wesen nach, verbunden mit Freiheit dem Thun nach, ist ein Widerspruch. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: **Aseität**, und unter **Freiheit**: Unvereinbarkeit der Freiheit mit dem Theismus.)

Aseität oder Ursprünglichkeit des Willens ist aber durchaus nicht gleichbedeutend mit **Anders-sein-können**.

Neununddreißigster Brief.

Ob mit pantheistischer Metaphysik überhaupt eine Ethik vereinbar sei. — Gegensatz der pantheistischen und individualistischen Ethik. — Welche von beiden bei Jedem thatsächlich über die andere siegt. — Welche von beiden die Wahrheit für sich hat. — Vereinbarkeit des ethischen Werthurtheils mit pantheistischer Nothwendigkeitslehre.

Sie sind, verehrter Freund, durch meine letzten Auseinandersetzungen zwar überzeugt worden, daß die Consequenz des pantheistischen Grundgedankens des All-Einen, den auch Schopenhauer festhalte, diese sei, daß Freiheit und folglich Verantwortlichkeit nicht dem Individuum, sondern lediglich dem All-Einen zukomme. Aber Sie fragen, ob denn damit überhaupt noch eine Ethik vereinbar sei. Bei pantheistischer Metaphysik scheint Ihnen Ethik überhaupt nicht mehr bestehen zu können, wenigstens nicht in dem Sinne, in dem sie bisher bestanden hat. Denn die Ethik im bisherigen Sinne mache den Einzelnen zum Subject der Zurechnung, die pantheistische Metaphysik dagegen lediglich das All-Eine; die Ethik im bisherigen Sinne fordere vom Einzelnen Aenderung der Gesinnung, Besserung des Charakters, die pantheistische Metaphysik hingegen erkläre den angeborenen Charakter für unveränderlich und unverbesserlich. Höchstens eine Verbesserlichkeit der Handlungsweise gebe sie zu, nicht aber eine des Esse, d. i. der Essenz.

Hieraus folgern Sie, daß entweder die pantheistische Metaphysik, oder daß die bisherige Ethik aufgegeben werden müsse. Denn Beide könnten nicht gleichzeitig bestehen. Das pantheistische All-Eine hebe

die individuelle Freiheit und Verantwortlichkeit auf; diese wiederum hebe jenes auf.

Aber welches von Beiden dem Andern weichen solle, darüber haben Sie sich nicht ausgesprochen. Thatsächlich weicht in einem solchen Streite bei Jedem Dasjenige, was ihm zweifelhaft ist, dem Andern, das ihm wohl begründet und unwiderleglich scheint. Wem also der pantheistische Grundgedanke des All-Einen feststeht, der wird die individualistische Ethik aufgeben; wem diese hingegen feststeht, der wird jenen fahren lassen. Wer mit Schopenhauer überzeugt ist, daß alles Besondere und Einzelne in der Welt, alle Gattungen (Ideen) und Individuen nur Erscheinungen des Allwillens sind, und daß dieser als das ursprüngliche Wesen allein frei, jene als secundär hingegen nothwendig sind und nicht anders sein können, der wird es consequenterweise aufgeben müssen, den Einzelnen für sein Wesen, seine Essenz verantwortlich zu machen und zu verlangen, daß er eine andere Essenz annehmen solle. Wer hingegen überzeugt ist, daß der Einzelne frei und für seine Essenz verantwortlich ist, der wird es aufgeben müssen, die Welt monistisch als Erscheinung des allumfassenden Einen zu betrachten.

Wenn es sich nun aber um die Frage handelt, auf welcher von beiden Seiten die Wahrheit sei, so habe ich Folgendes zu sagen. Der pantheistische Grundgedanke des All-Einen ist eine Denknothwendigkeit; daher er in der Geschichte der Philosophie immer wiederkehrt. Die Annahme der individualistischen Ethik hingegen, daß der Einzelne frei sei, ist ein bloßer Glaubensartikel, dem die Erfahrung gar sehr entgegensteht. Woher weiß denn die individualistische Ethik, daß der Einzelne frei sei und folglich auch einen wesentlich andern Charakter sich geben könne, als den, den er von Hause aus hat? Jeder Einzelne ist, wie die Erfahrung lehrt, Glied einer Kette, lebt an einem bestimmten Orte auf der Erde, zu einer bestimmten Zeit der geschichtlichen Entwickelung, steht in einem bestimmten physischen, intellectuellen und moralischen Zusammenhange mit der Familie, dem Staat, der Nation, dem Zeitalter, denen er angehört, und trägt folglich das Gepräge von allen diesen. Alle Weltmächte in Raum und Zeit haben ihn zu dem gemacht, der er ist, und ein solches durch und durch bedingtes und determinirtes Wesen,

eine solche Erscheinung allgemeiner Mächte sollte sich der Kette, von der es ein Glied ist, entreißen und seine Beschaffenheit nach Belieben ändern können? Dem widerspricht nicht blos die Logik, sondern auch die Erfahrung. Sollte der Einzelne sich wesentlich (essentiell) ändern, so müßte das Ganze, dessen Glied er ist, sich essentiell ändern. Sollte die Frucht eines Baumes eine wesentlich andere werden, so müßte der ganze Baum ein wesentlich anderer werden, müßte aus anderm Samen entspringen, in anderm Boden wurzeln, in anderm Klima wachsen u. s. w.

Aber darum, verehrter Freund, hört noch nicht alle Ethik auf. Die Ethik bekommt auf pantheistisch-metaphysischer Grundlage blos einen andern Charakter, als sie auf individualistischer hat. Das ethische Werthurtheil bleibt bestehen, wenngleich wir überzeugt sind, daß kein Einzelwesen, und keine besondere Gattung von Wesen, ja, daß das All-Eine selbst nicht wesentlich anders sein kann, als es ist. Denn würden Sie etwa das ästhetische Urtheil über die verschiedenen, theils häßlichen, theils schönen Gestalten aufgeben, wenn Sie einsähen, daß die einen, wie die andern, nothwendige Producte sind und nicht anders sein können? Würden Sie einem Buckligen das Prädicat häßlich nicht mehr beilegen, weil Sie den Buckel als nothwendige Folge der Ursachen erkennen, die ihn hervorgebracht haben? Und würden Sie das logische Verwerfungsurtheil über einen falschen Satz aufgeben, weil Sie ihn als nothwendiges Erzeugniß des irrenden Intellects erkennen? Hört etwa der Arzt auf, einen Kranken krank zu finden, wenn er die Krankheit als eine nothwendige erkennt?

Nun, eben so wenig hört das ethische Werthurtheil auf, wenn die beurtheilten Charaktere und Handlungen als nothwendige Folgen aus den sie hervorbringenden Ursachen erkannt werden. Das Werthurtheil ist überhaupt ganz unabhängig von dem Gedanken der Freiheit als der Möglichkeit des Anders-sein-könnens. Das Falsche, Häßliche, Schlechte bleibt, was es ist, bleibt ein Verwerfliches, auch wenn es nicht anders sein kann.

Vierzigster Brief.

Ob mit der Schopenhauer'schen Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters die ethische Forderung der Besserung und die ethischen Besserungsversuche zusammen bestehen können.

Sie erwidern, verehrter Freund, auf mein Letztes, daß zwar das ethische Werthurtheil allerdings bestehen bleibe, auch wenn der Charakter und die aus ihm folgende Handlungsweise als nothwendig erkannt werden. Aber anders, meinen Sie, verhalte es sich mit dem ethischen Sollen, mit dem Pflichtbegriff. Die Ethik stelle doch an den Egoistischen und Boshaften, an den Ungerechten und Schadenfrohen die Forderung, daß er sich bessere, daß er ein Anderer werde. Wie könne er aber Das, wenn sein Charakter ein nothwendiger und unveränderlicher ist, wie Schopenhauer lehrt? Besserung habe doch die Veränderlichkeit des Charakters zur Voraussetzung. Sie knüpfen an mein Beispiel vom Arzt an und fragen, ob denn der Arzt noch versuchen würde, einen Kranken zu heilen, wenn er seinen Zustand für unveränderlich, folglich für unverbesserlich hielte? Entweder also, folgern Sie, muß die Annahme der Unveränderlichkeit des Charakters, oder es muß die ethische Forderung der Besserung und der ethische Besserungsversuch desselben aufgegeben werden.

Hierauf nun habe ich Folgendes zu erwidern. Der Satz: der Charakter ist unveränderlich, und der andere Satz: dieses Individuum ist unverbesserlich — sind zwei gänzlich verschiedene Sätze; so wie es zwei gänzlich verschiedene Sätze sind: diese Krankheit ist unheilbar, und: dieses Individuum ist unheilbar. Aus dem ersten Satze folgt nach nicht der zweite. Aus dem Satze, daß eine

gewisse Krankheit unheilbar ist, folgt nur dann, daß ein gewisses Individuum unheilbar ist, wenn dieses Individuum jene Krankheit hat: und eben so folgt aus dem Satze, daß der angeborene Charakter unveränderlich ist, nur dann, daß ein lasterhaftes Individuum unverbesserlich ist, wenn das Laster, mit dem wir es behaftet finden, aus seinem angeborenen Charakter entspringt.

Daß der Charakter unveränderlich sei, folgt schon aus dem strengen Begriff des Charakters. Verstehen wir nämlich unter Charakter das eigenthümliche Wesen eines Dinges oder diejenige herrschende Eigenschaft, die es zu Dem macht, was es im Unterschiede von andern Dingen ist, so versteht es sich von selbst, daß der Charakter unveränderlich ist. Denn alle Veränderungen eines Dinges können doch nur auf Grund seines Wesens vorgehen, das Wesen selbst aber kann sich nicht ändern; denn es bildet ja die beharrliche Grundlage aller Veränderungen. Würde das Wesen selbst ein anderes, so würde eo ipso auch das Ding zerstört, und es träte ein anderes an seine Stelle. Das Wesen kann also zwar aufgehoben werden, aber es kann, so lange, als es dauert, sich nicht ändern. Das Wesen des Messers z. B. ist, ein Instrument zum Schneiden, bestehend aus Stiel und Klinge, zu sein. Dieser Charakter ist unveränderlich. Ein Messer kann groß oder klein, scharf oder stumpf, ein- oder zweischneidig sein. In dieser Art von Eigenschaften ist es veränderlich. Aber sein Wesen, seinen specifischen Charakter, ein Schneideinstrument mit Stiel und Klinge zu sein, behält es unveränderlich trotz aller Veränderlichkeit in jenen Eigenschaften. Verlöre es den Stiel, oder verlöre es die Klinge, so wäre es kein vollständiges Messer mehr, sondern nur noch ein Theil eines Messers. Es kann also aufgehoben, zerstört werden, aber es kann, so lange, als es dauert, seinen wesentlichen Charakter nicht ändern.

Dasselbe nun gilt auch von allen Naturdingen und zuletzt auch vom Menschen. Die unwesentlichen Eigenschaften eines Steines, einer Pflanze, eines Thieres, eines Menschen können sich ändern; aber alle diese Veränderungen gehen nur innerhalb der Sphäre seines Wesens vor, das Wesen selbst bleibt, so lange, als es dauert, unveränderlich dasselbe. Dies folgt schon aus dem logischen Satze der Identität. Die Unveränderlichkeit des Charakters steht also a priori fest. Wir

lernen sie nicht etwa erst aus der Erfahrung kennen, sondern sie ist a priori gewiß. Was sich an den Dingen verändert, das rechnen wir nicht zu ihrem Wesen, nicht zu ihrem specifischen Charakter.

Nur wenn man das Wort Charakter nicht in diesem strengen, sondern in jenem laxeren Sinne nimmt, wonach man den Complex sämmtlicher sowohl angeborener, als erworbener Eigenschaften eines Individuums, durch die es sich von andern Individuen unterscheidet, seinen Charakter nennt, nur dann kann man von Veränderlichkeit des Charakters sprechen. Denn aus diesem Complex von Eigenschaften können einige austreten, andere eintreten; das Individuum kann Eigenschaften, die es bisher besessen hat, verlieren und andere, die es bisher nicht besessen hat, erwerben. In diesem laxeren Sinne fassen die Darwinianer und mit ihnen der Philosoph des „Unbewußten", E. von Hartmann, den Charakter auf. Zwar definirt E. von Hartmann in dem Kapitel: „Das Unbewußte in Charakter und Sittlichkeit" (Abschnitt B, Kap. IV) den Charakter noch in wesentlicher Uebereinstimmung mit Schopenhauer, indem er sagt: „Der Charakter ist der Reactionsmodus auf jede besondere Klasse von Motiven, oder, was dasselbe sagt, die Zusammenfassung der Erregungsfähigkeiten jeder besondern Klasse von Begehrungen." („Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 234.) „Wenn man eingestehen muß, daß die Erregung des Willens für uns ewig mit dem Schleier des Unbewußten bedeckt bleiben wird, so ist es nicht zu verwundern, daß wir auch die Ursachen nicht so leicht zu durchschauen vermögen, welche die verschiedene Erregungsfähigkeit der verschiedenen Begehrungen, oder die verschiedene Reaction des Willens verschiedener Individuen auf dieselben Motive bedingen; wir müssen uns eben vorläufig begnügen, in ihnen die innerste Natur des Individuums zu sehen, und nennen darum ihre Wirkung sehr bezeichnend Charakter, d. h. Merkmal oder Kennzeichen des Individuums." (Daselbst, S. 236.) Dieses ist doch nur mit andern Worten dasselbe, was Schopenhauer deutlicher so ausdrückt: „Die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaction auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt. Durch ihn ist die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche

die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinne hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize." („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 48.)

Aber während Schopenhauer den individuellen Charakter für *unveränderlich* erklärt, indem er lehrt: „Die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene *Empfänglichkeit* für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, ist nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich" („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 258); so nimmt E. von Hartmann (Abschnitt C, Kap. X, 2, „Der Individualcharakter") vom Darwinistischen Standpunkt aus eine Variabilität des individuellen Charakters an. Jedoch sieht auch er sich genöthigt, zuzugeben, daß der *Haupttheil* des Charakters unveränderlich ist, daß es nur die unwesentlicheren, unwichtigeren Eigenschaften desselben sind, die sich variiren lassen. Er sagt nämlich: „Nach der Descendenztheorie, wo der Artbegriff etwas Flüssiges geworden ist, steht ja jedes organische Individuum (also auch der erste Mensch) in einer organischen Entwickelungsreihe, innerhalb deren er von seinen unmittelbaren Vorfahren einen ganzen Schatz charakterologischer Eigenthümlichkeiten als Erbtheil übernimmt, den er seinerseits wieder durch die Eindrücke seines Lebens (bis zur Zeugung) modificirt seinen Nachkommen hinterläßt. Jeder Mensch bringt demnach den *Haupttheil* seines Charakters mit auf die Welt; wie groß im Verhältniß zu diesem der Theil ist, den er sich hinzu erwirbt, hängt von der Ungewöhnlichkeit und abnormen Beschaffenheit der Verhältnisse ab, in denen er sich bewegt. In den allermeisten Fällen reicht die Gewohnheit *eines* Menschenlebens nicht aus, um in dem ererbten Charakter tief eingreifende Veränderungen hervorzubringen. Gewöhnlich beschränkt sich der erworbene Theil des Charakters auf neu hinzutretende unwichtigere Eigenschaften, oder Verstärkung vorhandener, oder Schwächung anderer durch Nichtgebrauch. Das letztere findet relativ im geringsten Maaße statt, denn wie von allem Lernen das schwerste das Vergessen des Erlernten ist, so von

allen Charakterveränderungen die schwierigste die Unterdrückung und Abschwächung vorhandener Eigenschaften. Dieses ist es besonders, was Schopenhauer dazu veranlaßte, die Unveränderlichkeit des Charakters zu behaupten." („Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 610 fg.)

Also auch, wenn man das Wort Charakter in weiterem Sinne nimmt und darunter nicht blos die angeborenen, sondern auch die erworbenen Eigenschaften, durch die sich ein Individuum von andern unterscheidet, versteht, ergiebt sich, was den Haupttheil des Charakters, die angeborenen Eigenschaften betrifft, die Unveränderlichkeit desselben.

Aber diese Erkenntniß der Unveränderlichkeit des Charakters hindert in praxi gar nicht, ethische Besserungsversuche zu machen. Denn, welches der unveränderliche Charakter eines Individuums sei, das wissen wir nicht a priori, sondern lernen es erst a posteriori, bei den Versuchen, es zu ändern und zu bessern, kennen. Auch der Arzt wird ja durch die Erkenntniß, daß gewisse Krankheiten unheilbar sind, nicht abgehalten, an einem Patienten Heilungsversuche zu machen, so lange er noch nicht weiß, ob die Krankheit, mit der der Patient behaftet ist, zu den unheilbaren gehört. Erst wenn er dieses weiß, giebt er alle Heilungsversuche auf. Und eben so hätte der ethische Erzieher erst dann die moralischen Besserungsversuche an einem Individuum aufzugeben, wenn er weiß, daß die Laster desselben die nothwendige Folge seines unveränderlichen Charakters sind. Vielleicht sind dieselben aber nur von Außen, durch Erziehung, Gewohnheit, Beispiel u. s. w. erworben, und die eigentlichen, bessern Charaktereigenschaften sind bisher blos unterdrückt worden, sind unentwickelt geblieben, haben nicht Gelegenheit gehabt, sich zu äußern und zu üben. Dann bedarf es blos einer entgegengesetzten Erziehung, entgegengesetzter Gewohnheit und entgegengesetzten Beispiels, um das Individuum zu bessern.

Auch Schopenhauer hat schon in seiner Weise gezeigt, daß aus der Unveränderlichkeit des Charakters nicht das Aufgeben der Versuche, den Charakter zu bessern, folge. „Aus der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters", sagt er, „könnte sehr leicht die Folgerung zu Gunsten der verwerflichen Neigungen gezogen werden, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Besserung seines Charakters zu arbeiten,

oder der Gewalt böser Neigungen zu widerstehen, daher es gerathener wäre, sich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, sei sie auch böse, sofort zu willfahren. Diese Folgerung aber ist falsch. Denn obgleich unsere Thaten immer unserm Charakter gemäß ausfallen, so ist uns doch keine Einsicht a priori in diesen gegeben; sondern nur a posteriori, durch die Erfahrung lernen wir, wie die Andern, so auch uns selbst kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit sich, daß wir einen guten Entschluß nur nach langem Kampf gegen eine böse Neigung fassen konnten; so muß dieser Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unsere Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunsten des einen, noch des andern Theiles, der Entscheidung des Charakters vorzugreifen; am erfolgenden Entschluß werden wir sehen, welcher Art wir sind, und uns an unsern Thaten spiegeln." (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Charakter: Beseitigung einer falschen Folgerung aus der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters.)

Einundvierzigster Brief.

Schopenhauer's verschiedene Stellung zu Kant im ersten und im zweiten der „beiden Grundprobleme der Ethik". — Dr. Friedrich Zange's gekrönte Preisschrift zur Vertheidigung Kant's gegen Schopenhauer. — Kritik dieser Preisschrift.

Das erste der beiden Schopenhauer'schen „Grundprobleme der Ethik", die Freiheit des menschlichen Willens und die Fragen, die sich daran knüpfen, habe ich, verehrter Freund, in meinen vorigen Briefen, wie ich hoffe, genügend genug erörtert, um Sie erkennen zu lassen, in welchen Punkten ich mit Schopenhauer übereinstimme und in welchen ich von ihm abweiche und seine Lehre einer Correctur bedürftig halte.

Ich gehe nun zu seinem zweiten „Grundproblem der Ethik" über, zu dem „Fundament der Moral".

In der Lehre von der Freiheit des Willens stand Schopenhauer mit seinem Gegensatze zwischen dem empirischen und intelligibeln Charakter noch ganz auf Kant'schem Standpunkte, gerieth aber durch diesen dualistischen Gegensatz in Widerspruch mit dem monistischen Grundgedanken seiner Philosophie, dem pantheistischen All-Einen.

In der Lehre vom Fundament der Moral hat er sich hingegen ganz von Kant losgemacht und hat ihn glücklich bekämpft.

Während nämlich Kant, nach Verbannung aller Neigungen, die Achtung vor dem Sittengesetz allein zur Quelle aller Handlungen von ächt moralischem Werth machte, so erklärt dagegen Schopenhauer das Mitleid für die alleinige Quelle derselben. Die moralische Triebfeder, lehrt Schopenhauer, muß schlechterdings eine reale,

von selbst auf uns eindringende, und zwar mit solcher Gewalt eindringende sein, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken antimoralischen Triebfedern zu überwinden vermag. Dies könne nur das Mitleid, aber nicht der abstracte Pflichtbegriff, der kategorische Imperativ. Der Begriff sei überhaupt ebenso unfruchtbar für die Tugend, wie für die Kunst. Daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächte moralische Triebfeder sei, werde durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Moralisch, Moralität: die moralische Triebfeder.)

Gegen diese Lehre Schopenhauer's nun haben Andere wieder die Kant'sche Ansicht vertheidigt. Ja, die philosophische Facultät der Leipziger Universität hat für das Jahr 1869—70 eine „Untersuchung von Schopenhauer's Kritik des Kant'schen Fundaments der Ethik und Prüfung seines eigenen Moralprincips" zur Preisaufgabe gemacht und hat eine gegen Schopenhauer gerichtete, die Kant'sche Ansicht vertheidigende Schrift gekrönt, welche alsdann unter dem Titel erschienen ist: „Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprincip. Von E. M. Friedrich Zange. Gekrönte Preisschrift." (Leipzig, 1872, Breitkopf und Härtel.)

Daß sich der gekrönte Verfasser dieser Preisschrift die beabsichtigte Widerlegung Schopenhauer's und Vertheidigung Kant's recht sauer hat werden lassen, das wird ihm gewiß Niemand bestreiten. Aber daß er mit seinen gewundenen und erkünstelten Beweisen Schopenhauer's so einfache und einleuchtende Kritik der Kant'schen Lehre wirklich widerlegt habe, das muß ich bestreiten. Zange's 220 Seiten umfassende Kritik kann gegen den einfachen Grundgedanken der Schopenhauer'schen Kritik nicht aufkommen. Wie kurz und doch schlagend ist nicht Schopenhauer's Kritik: „Mit jener Forderung Kant's, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstracten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehen solle, ist es gerade so, wie wenn behauptet würde, jedes echte Kunstwerk müßte durch wohlüberlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehen. Eins ist so verkehrt wie das andere." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 624.)

Man kann sich in der That das Falsche von Kant's Ansicht nicht

besser zum Bewußtsein bringen, als durch Vergleichung des Ethischen mit dem Aesthetischen. Was würde man wohl zu einem Kunstkritiker sagen, der behauptete, nur dasjenige Kunstwerk sei echt und habe künstlerischen Werth, das nicht aus künstlerischer Neigung, aus einem schöpferischen, zum Produciren drängenden Kunsttriebe, sondern wider alle künstlerische Neigung und Trieb aus reiner Achtung vor dem Kunstgesetz entsprungen ist? Man würde ihn auslachen. Denn man sieht sofort ein, daß zum Produciren von Kunstwerken die abstracte Vorstellung des Kunstgesetzes oder der Kunstregel und die Achtung vor derselben nichts hilft, sondern vor allen Dingen künstlerische Kraft und künstlerischer Trieb dazu nöthig ist. Denn sonst könnten ja alle Kunsttheoretiker auch Künstler sein, was aber durchaus nicht der Fall ist.

Nun, mit der Tugend verhält es sich ebenso, wie mit der Kunst. Der Begriff ist für jene so unfruchtbar, wie für diese. Zur Tugend ist nicht minder Kraft und Trieb wie zur Kunst erfordert. Die bloße Vorstellung der Pflicht, des Sollens, des kategorischen Imperativs, ist den antimoralischen Triebfedern, dem Egoismus und der Bosheit gegenüber viel zu machtlos, um aus einem Sünder einen Tugendhelden machen zu können. Solche reale Mächte, wie die antimoralischen Neigungen und Triebe können nur durch eine ihnen überlegene reale Macht überwunden werden, und eine solche ist wahrlich nicht der Pflichtbegriff, sondern der natürliche mächtige Drang des Herzens zur Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit. Wo dieser Drang fehlt, da bleibt der Pflichtbegriff völlig machtlos, ja es kommt gar nicht einmal zur lebendigen Vorstellung der Pflicht. Die Vorstellung dessen, was geschehen soll, ist überhaupt in keinem praktischen Gebiete das Primäre, sondern ist überall secundär, ist Folge eines Willens, der das will, was als ein Geschehensollendes vorgestellt wird. Erst wenn ich etwas, das noch nicht realisirt ist, entschieden will, dann entsteht in mir die Vorstellung, daß es realisirt werden soll.

Man braucht also nur mit Schopenhauer das Verhältniß des Willens zur Vorstellung richtig zu erkennen, braucht nur einzusehen, daß der Wille das Primäre, die Vorstellung secundär ist, um das Unhaltbare der Kant'schen Gründung der Moralität auf den Pflichtbegriff zu erkennen. Aber eben an jener Einsicht fehlt es den Her-

bartianern, und daher konnte der herbartianische Verfasser den Beweis machen, Kant gegen Schopenhauer zu rechtfertigen.

Dieser Versuch ist aber in meinen Augen völlig misglückt. Der was der Verfasser gegen Schopenhauer's Moralitätsprincip, das Mitleid, einwendet, trifft theils gar nicht zu, theils läßt sich dasselbe auch gegen das Kant'sche, die Achtung vor dem Gesetz, einwenden. Der Verfasser leugnet nämlich zwar nicht, daß das Mitleid, welches den Menschen nicht kalt und gleichgültig am leidenden Nebenmenschen vorübergehen, welches aus den Frauen die „barmherzigen Schwestern" hervorgehen läßt, welches überhaupt schon so viel Gutes gestiftet und sich während des letzten Krieges von 1870—71 wieder so vortrefflich bewährt hat, etwas sehr Werthvolles und für die Sittlichkeit von großer fördender Bedeutung sei. Dann aber fährt er fort:

„Ist es aber auch in diesem Betracht eine sehr gute und die Sittlichkeit unter günstigen Umständen sehr fördernde Regung des Herzens, so ist es doch ein Product des Augenblicks, abhängig von den zufälligen oder natürlichen Umständen und Verhältnissen und dem Wechsel unterworfen wie diese; es ist keine bleibende, über dem Wechsel der Erscheinungen schwebende, beharrliche und jederzeit gegenwärtige Gesinnung."

Hiergegen ist erstens zu sagen: Es ist nicht wahr, daß das von Schopenhauer zur Quelle der echten Tugend gemachte Mitleid eine zufällige, dem Wechsel unterworfene Regung des Herzens sei; es ist vielmehr eine bleibende, beharrliche Gesinnung, so gut wie die Kant'sche Achtung vor dem Gesetz. Denn das Schopenhauer'sche Mitleid ist die aus der Durchschauung des principii individuationis, d. h. aus der intuitiven Erkenntniß der Wesenseinheit der in der Erscheinung getrennten Individuen entspringende Willensrichtung, die sich das „Neminem laede, imo omnes quantum potes juva" zum Grundsatz des Handelns macht. Daher ist der Feind in dieses Mitleid so gut eingeschlossen, wie der Freund, das Thier so gut, wie der Mensch: woraus schon herausgeht, daß dieses Mitleid ein allgemeines, über alle Wesen sich erstreckendes, also kein subjectives, sondern ein objectives, keine vorübergehende Anwandlung oder Laune, sondern eine feste, beharrliche Gesinnung ist. Sieht sich doch der Verfasser selbst genöthigt, zu sagen: „Müssen wir uns nun aber auch wundern, daß

ein so tief- und scharfsinniger Philosoph wie Schopenhauer nach dem Vorgange Kant's, den er seinen Meister nennt, wieder eine empirische Triebfeder wie das Mitleid zum Princip der Ethik machen konnte, so würden wir doch Schopenhauer im höchsten Grade Unrecht thun, wenn wir meinten, er habe mit seinem Mitleid nicht mehr bezeichnen wollen als die oben besprochene materielle oder empirische Triebfeder. Er sagt vielmehr: „Alle Liebe ist Mitleid.“ Er hält sein Mitleid für identisch mit der Liebe, welche der Apostel Paulus in seinem hohen Lied der Liebe 1. Kor. 13 schildert, und welche Christus durch sein Leben und seinen Tod verkündigte. Er hält deshalb seine Ethik für die eigentlich christliche Philosophie“ u. s. w.

Nun, wenn das Schopenhauer'sche Mitleid mehr ist, als eine wandelbare empirische Triebfeder, — wozu alsdann der ganze Gegensatz, den der Verfasser zwischen Kant und Schopenhauer aufstellt, daß jener eine bleibende Gesinnung, dieser hingegen eine wandelbare Regung des Herzens zum Princip der Ethik mache? Dieser Gegensatz ist hinfällig.

Zweitens aber, wenn gegen das Schopenhauer'sche Mitleid eingewendet wird, daß es eine Triebfeder sei, die nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen wirksam sei, eine Quelle, die nicht immer fließe, sondern mitunter versiege, so läßt sich ganz Dasselbe gegen die Kant'sche Achtung vor dem Sittengesetz einwenden. Denn es giebt überhaupt keine Triebfeder, die zu allen Zeiten und unter allen Umständen wirksam, kräftig, lebendig wäre, die nicht zu Zeiten und unter Umständen von andern, augenblicklich stärkern Triebfedern überwältigt würde. Die Achtung vor dem Sittengesetz ist so wenig eine perennirende Quelle wie das Mitleid oder die christliche Liebe. Jene versiegt unter Umständen so gut, wie diese. Denn es giebt psychische Zustände, wo das Sittengesetz, trotz aller Achtung vor demselben, entweder gar nicht oder nur sehr schwach und verdunkelt zum Bewußtsein gelangt, so gut wie es Zustände giebt, wo das Mitleid nicht aufkommt, sondern durch Hartherzigkeit überwältigt wird. Auch der Kunsttrieb ist ja nicht zu allen Zeiten thätig und lebendig, sondern intermittirt bisweilen. So wenig es aber einem echten Kunstwerk seinen Werth rauben kann, daß der Trieb und die Kraft, aus der es entsprungen, nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen wirksam

ist, so wenig kann es einer echt sittlichen Handlung ihren Werth rauben, daß die Quelle, aus der sie entsprungen, bisweilen intermittirt. Es ist Schulmeinung, die durch die Erfahrung widerlegt wird, daß die sittliche Triebfeder etwas Beharrliches in dem Sinne sei, daß sie zu jeder Zeit und unter allen Umständen wirke. Dasein und Wirksamsein ist zweierlei. Die sittliche Gesinnung mag zwar immer da sein, aber darum ist sie noch nicht immer eine sich wirksam äußernde, sondern ist häufig, wie andere Kräfte, latent. Und dies begegnet der Kant'schen Achtung vor dem Sittengesetz nicht minder, als dem Schopenhauer'schen Mitleid. Darum hielt auch Schopenhauer das Mitleid allein nicht für ausreichend zu einem moralischen Lebenswandel, sondern hielt daneben auch noch Grundsätze für nöthig. Obwohl nämlich Grundsätze und abstracte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle oder erste Grundlage der Moralität seien, so seien sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Reservoir, in welchem die aus der Quelle der Moralität (dem Mitleid), welche nicht in jedem Augenblick fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Ohne festgefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affecten erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben sein. (Vgl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 214 fg.)

Hieraus geht genugsam hervor, daß Schopenhauer den Werth der Grundsätze, folglich der Vernunft, für die Sittlichkeit nicht leugnet, daß er in ihnen nur nicht die eigentliche Quelle derselben sieht, sondern nur ein Hülfsmittel. Und darin müssen wir ihm beistimmen. Auch der Künstler bedarf neben dem schöpferischen Productionstriebe der Grundsätze, um jenen zur freien, reinen Wirksamkeit zu bringen und alle kunstwidrigen Neigungen zu unterdrücken. Aber die Grundsätze sind darum noch nicht die Quelle seiner Productionen. Es käme ja gar nicht zum Fassen solcher Grundsätze, wenn nicht künstlerischer Trieb in ihm vorhanden wäre, und eben so wenig käme es zum Fassen ethischer Grundsätze, wenn nicht ethischer Trieb vorhanden wäre. Der Wille im Schopenhauer'schen Sinne bleibt also im Ethischen, so gut wie im Aesthetischen, das Primäre, der Intellect mit seinen Grundsätzen das Secundäre. Wo kein Trieb, kein Wille zu einer

bestimmten Thätigkeit ist, da kommt es auch gar nicht zu leitenden und regelnden Grundsätzen dieser Thätigkeit.

Die Schopenhauer'sche Anerkennung der Unentbehrlichkeit der Grundsätze zum moralischen Lebenswandel ist dem gekrönten Verfasser sehr unbequem; er sucht sie daher für eine Inconsequenz, für einen Abfall vom System auszugeben: „Wenn Schopenhauer sagt: Ohne festgefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affecten erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben sein, — so erkauft er dieses Zugeständniß offenbar durch eine Inconsequenz, durch einen Abfall von seinem eigenen System. Denn was verbirgt sich denn hinter jenen «Ableitungskanälen, durch welche die in den Grundsätzen aufbewahrte Gesinnung fließen soll», Anderes, als daß die Grundsätze selbst nun auf den Willen bestimmend einwirken sollen an Stelle des versiegten oder durch Leidenschaften abgesperrten Mitleids? Daß sie also noch viel größere Macht über den Willen haben sollen, als das Mitleid; denn «ohne sie würden wir den antimoralischen Triebfedern preisgegeben sein». Schopenhauer gesteht uns also hier indirect, ohne daß er es will, das zu, was wir oben behaupteten, daß im Kampfe der Leidenschaften und Gefühle feste Grundsätze, d. h. eine von jenen Triebfedern unabhängige sittliche Gesinnung allein die Sittlichkeit bewahren kann."

Gewiß gesteht Schopenhauer dies zu; aber inwiefern dieses Zugeständniß wider seinen Willen und ein Abfall von seinem System sein soll, ist nicht einzusehen. Denn dieses Zugeständniß hebt ja den Schopenhauer'schen Satz, daß das aus der Durchschauung des principii individuationis entspringende Mitleid die Quelle aller echten Tugend sei, nicht auf, sondern besagt nur, daß diese Quelle, um immer ungehemmt zu fließen, einer Unterstützung durch die Vernunft bedarf. Die Vernunft mit ihren Grundsätzen soll ja das Mitleid nicht wegräumen, sondern ihm Raum schaffen durch Wegräumung der dem Mitleid entgegenwirkenden antimoralischen Antriebe. Es ist also ganz falsch, was der Verfasser folgert, „daß die Grundsätze also noch viel größere Macht über den Willen haben sollen, als das Mitleid". Dies heißt Schopenhauer nicht auslegen, sondern ihm etwas unterlegen, was gar nicht in seinem Sinne liegt. Nach Schopenhauer sollen die Grundsätze nicht „an Stelle des abgesperrten Mitleids"

treten, wie der Verfasser folgert, sondern sie sollen dem abgespannten Mitleid zum Durchbruch verhelfen, sollen es von seinen Hemmungen befreien.

Unverständig, wie das bisher vom Verfasser gegen das Schopenhauer'sche Mitleid Vorgebrachte, ist auch der Vorwurf, daß dasselbe eine eudämonistische Triebfeder sei, weil es auf das fremde Wohl gerichtet ist. Wohl und Wehe seien überhaupt in der Schopenhauer'schen Ethik die ersten leitenden Begriffe, seien das Ziel, an welchem der sittliche Werth gemessen werde. Bezwecke die Handlung das eigene Wohl des wollenden Subjects, so sei sie egoistisch, bezwecke sie hingegen das fremde Wohl, so sei sie moralisch. Damit aber lege die Schopenhauer'sche Ethik die Entscheidung über den Werth oder Unwerth einer Handlung in die rein empirischen, materiellen Triebfedern des Willens, in das eigene oder fremde Wohl oder Wehe, woraus, wie Kant und Herbart überzeugend nachgewiesen haben, immer nothwendig Eudämonismus entstehen müsse. Schopenhauer suche zwar den Eudämonismus durch die „Verneinung des Willens" zu entgehen. Aber das, worein Schopenhauer von diesem seinem „höhern Standpunkte" aus das Wesen der Tugend setzt, stehe sozusagen nur im conträren, nicht im contradictorischen Gegensatze zu dem, worein die offenkundigen Eudämonisten jenes Wesen setzen. Diese nämlich halten im Grunde die von Schopenhauer sogenannte „Bejahung" des Willens, Schopenhauer die „Verneinung" desselben, für das einzige letzte Ziel der Tugend: „Der Begriff der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens ist der, von welchem beide ausgehen. So macht gerade das, wodurch Schopenhauer das Prädicat des Eudämonismus von seiner Lehre fern halten will, dieselbe zu einer eudämonistischen. Diesen Vorwurf konnte er nur vermeiden, wenn er zeigte, daß der sittliche Werth einer Handlung überhaupt gar nicht abhänge von ihrer Tauglichkeit zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens, sondern von etwas gänzlich hievon Verschiedenem, daß das Bestreben, das Wohl Anderer zu fördern, nicht deshalb sittlich werthvoll ist, weil dadurch das Wohl des Andern wirklich gefördert wird — dies ist gar oft nicht einmal der Fall, und doch kann der Wille sittlich gut sein — sondern aus ganz andern Gründen."

Hiergegen ist zuvörderst zu sagen: Es giebt in Wirklichkeit keine

Handlung, die nicht auf eine Befriedigung des Willens, auf ein Wohl abzweckte. Auch die sittlichen Handlungen bezwecken ein Wohl, wenngleich sie dasselbe in etwas Anderes setzen, als die egoistischen. Soll also schon die Richtung auf das Wohl, auf die Befriedigung des Willens, ein ethisches System zu einem eudämonistischen machen, so giebt es überhaupt keine andern, als eudämonistische Systeme. Auch diejenigen ethischen Systeme, die gegen den Eudämonismus hochtrabend polemisiren und sich einbilden, frei von allem Eudämonismus zu sein, sind im Grunde eudämonistische. Den Schopenhauer'schen Satz: „Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Worts genommen", wird nun einmal keine Schulweisheit im Stande sein umzustoßen. Schopenhauer hat auch hier, wie in so vielem Andern, das Leben und die Erfahrung für sich. Man nenne doch einmal eine Tugend, die nicht auf ein Wohl abzweckte. Die Cardinaltugenden der Alten, die christlichen Grundtugenden, die den Herbart'schen Ideen entsprechenden Tugenden, — alle diese sind Tugenden nur, weil sie ein bestimmtes Wohl bezwecken und herbeiführen und das entgegengesetzte Wehe beseitigen. Auch die von Herbart an die Spitze aller Ideen gesetzte „Idee der sittlichen oder innern Freiheit", auf die der Verfasser so großes Gewicht legt und deren Vernachlässigung er Schopenhauer zum Vorwurf macht, bezweckt ja ein inneres Wohl, ist also, wenn Richtung auf das Wohl eudämonistisch ist, ebenfalls eudämonistisch.

Das Prädicat eudämonistisch kann wohlverstanden einer Ethik nicht darum zum Vorwurf gereichen, weil sie Wohlsein, Befriedigung des Willens zum Endzweck macht — denn es giebt überhaupt keine andere Ethik, wenngleich sich nicht jede dies zum Bewußtsein bringt, — sondern nur darum, weil sie das Wohlsein, die Eudämonie, in etwas Falsches setzt, weil sie Scheinwohl statt des wahren Wohls zum Endzweck macht, wie ich dies bereits in meiner Schrift „Das sittliche Leben" ausgeführt habe. Nicht das Streben nach den Gütern und Genüssen des Lebens ist verwerflich, sondern die Verkehrung der wahren Rangordnung der Güter und Genüsse.

Wenn der Verfasser in der oben angeführten Stelle sagt, daß das Bestreben, das Wohl Anderer zu fördern, nicht deshalb sittlich werthvoll sei, weil dadurch das Wohl des Andern wirklich gefördert wird —



zum Zweck setzt. Schon dieses Wollen des fremde
aber erst das wirkliche Herbeiführen desselben, ist als
hauer das Kennzeichen des echt moralischen Willens.
weiß so gut, wie der gekrönte Verfasser, daß die wirk
rung des fremden Wohls auf Hindernisse stoßen kann,
der es bezweckende Wille seinen sittlichen Werth verlie

Zweiundvierzigster Brief.

Verhältniß der Ethik Schopenhauer's zu seiner Metaphysik. — Der Realismus seiner Ethik als Gegenbeweis gegen den Idealismus seiner Metaphysik.

Als ich, verehrter Freund, Schopenhauer's Idealismus besprach und Ihnen zeigte, wie falsch die Beschuldigung sei, daß er die Erscheinung zum bloßen Schein, zum Gaukelbild im Kopfe des vorstellenden Subjects mache (vergl. den zwanzigsten Brief, fg.), dachte ich nicht daran, daß eigentlich schon die Schopenhauer'sche Ethik ein schlagender Gegenbeweis gegen diese Beschuldigung ist. Jetzt aber, wo ich von der Ethik spreche, fällt es mir ein, und Sie mögen mir daher gestatten, es nachträglich in einigen Sätzen auszuführen.

Mit dem absoluten Idealismus ist keine Ethik vereinbar. Denn, sind die andern Wesen außer uns blos unsere Vorstellungen, welche Pflichten könnten wir gegen sie haben? Pflichten, seien es Rechts- oder Liebespflichten, kann es nur gegen reale Wesen geben. Gegen bloße Phantome oder Hirngespinnste braucht man weder gerecht, noch mitleidig zu sein und zu handeln. Der schrankenloseste Egoismus ist die allein richtige Consequenz des absoluten Idealismus. „Ich allein bin, und außer mir ist nichts" — so lautet die Weltanschauung des absoluten Idealisten, und aus derselben folgt: „Mich allein und kein anderes Wesen habe ich bei meinen Handlungen zu berücksichtigen." Schopenhauer nennt den absoluten, die objective Welt für bloßes Phantom oder Hirngespinnst haltenden Idealismus den theoretischen Egoismus. Aber dieser theoretische hat, wo es mit ihm Ernst ist, nothwendig den praktischen zur Folge.

Nun hat aber doch Schopenhauer eine Ethik geliefert und hat in dieser den praktischen Egoismus als die durch das Mitleid allein zu besiegende antimoralische Triebfeder bezeichnet. Wie könnte er dabei absoluter Idealist gewesen sein? Welches Recht hätte er als absoluter Idealist, den Egoismus antimoralisch zu nennen, und wie käme er dazu, das Mitleid als die allein den antimoralischen Triebfedern gewachsene moralische Triebfeder zu bezeichnen, da doch Mitleid gar nicht möglich ist, wenn man die andern Wesen für bloße Phantome hält?

Also: Schopenhauer war kein absoluter Idealist. Denn sonst hätte er keine Ethik liefern können, in der er das Mitleid als die allein ächt moralische Triebfeder aufstellt. Das Mitleid hat die Realität der Wesen, gegen die es zu üben ist, — und nach der Schopenhauer'schen Ethik ist es nicht blos gegen die Menschen, sondern auch gegen die Thiere zu üben, — zur Voraussetzung. Der Mitleidige hält nicht, wie der Egoist, sich allein für real.

Schopenhauer selbst hat in dem Schlußparagraphen seiner „Beiden Grundprobleme der Ethik" (§. 22: „Metaphysische Grundlage") gezeigt, wie entgegengesetzt die dem Egoismus zu Grunde liegende Weltanschauung gegen die dem Mitleid zu Grunde liegende ist. Der Egoist finde im eigenen Selbst allein das wahre Sein, alles Andere sei ihm Nicht-Ich und ihm fremd. Dagegen sei die Erkenntniß, daß das wahrhaft Seiende nicht blos im eigenen Ich, sondern auch in jedem andern Wesen außer uns existirt, für welche Erkenntniß im Sanskrit die Formel tat-twam-asi, d. h. „das bist Du", der stehende Ausdruck ist, die dem Mitleid zu Grunde liegende Erkenntniß.

Hieraus können Sie entnehmen, daß zwischen Schopenhauer's Metaphysik und seiner Ethik kein Widerspruch besteht. Die Beschuldigung, in jener sei er Idealist, der die Außenwelt für bloßen Schein erklärt, in dieser hingegen preise er ein Princip des Handelns, das die Realität der Andern zur Voraussetzung habe, ist falsch. Seine Metaphysik erkennt vielmehr das wahrhaft Seiende, das all-eine Wesen, den Willen, in allen durch die Individuation getrennten Erscheinungen als gegenwärtig an. Dem entsprechend stellt seine Ethik die dieser wesentlichen Identität des Vielen entsprechende Gesinnung, das Mitleid oder die Liebe (caritas), durch welche die

theoretisch erkannte Einheit auch praktisch realisirt wird, als die Quelle aller Tugend hin. Wir sind eines Wesens, lehrt Schopenhauer, wir sind Objectivationen oder Erscheinungen des All-Einen; also ist es antimoralisch, die Andern außer uns als bloßes Nicht-Ich, als uns absolut fremde Wesen zu behandeln. Wir sind als Individuen nicht absolut; also dürfen wir auch praktisch unser Ich nicht verabsolutiren.

Wo steckt da der Widerspruch zwischen der Ethik und Metaphysik? Ist nicht vielmehr jene die nothwendige Folge dieser? Und ist der Realismus der Ethik nicht ein Gegenbeweis gegen den Idealismus der Metaphysik?

Dreiundvierzigster Brief.

Der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst als ungelöst stehen bleibender Rest in der Schopenhauer'schen Philosophie.

Sie erwidern, verehrter Freund, auf mein Voriges, das Mitleid sei allerdings die allein richtige, der metaphysischen Einheit des Willens entsprechende praktische Consequenz, und insofern bestehe kein Widerspruch zwischen Schopenhauer's Metaphysik und seiner Ethik. Aber, fragen Sie, wie kommt es denn, wenn der Wille an sich *einer* ist, daß in der Welt, die doch die Erscheinung oder Objectivation dieses einen Willens ist, überhaupt Mitleid *nöthig* ist? Mitleid setze doch Leid voraus, dieses aber entstehe durch den Kampf der Wesen gegen einander, durch die *Eris*, die Schopenhauer selbst für eine Hauptquelle des allem Leben wesentlichen und unvermeidlichen Leidens erklärt habe („Welt als Wille und Vorstellung", I, 393). Wie komme aber der an sich *eine* Wille zu dieser Zwietracht zwischen seinen realen Erscheinungen, die das *Leid* gebiert, gegen welches dann das *Mitleid* als Heilmittel nöthig wird? Müßte nicht der an sich, seinem Wesen nach *eine* Wille, auch in seiner Erscheinung, seiner Objectivation, nur Einheit und Harmonie zeigen, so daß es des Mitleids gar nicht bedürfte? Entweder, meinen Sie, ist die Einheit des Willens keine *wirkliche*, oder das Leiden bleibt unerklärt, bleibt als ungelöstes Räthsel auch noch in der Schopenhauer'schen Philosophie stehen.

Sie haben damit, verehrter Freund, die schwache Seite nicht blos der Schopenhauer'schen, sondern überhaupt *aller* pantheistischen Metaphysik aufgedeckt. Nicht blos mit dem *Theismus* reimt sich das Uebel und das Leiden der Welt nicht zusammen, sondern auch mit dem

Pantheismus nicht. Schopenhauer selbst hat Dies eingesehen, ja hat es schärfer und entschiedener ausgesprochen, als irgend Einer. Dem Pantheismus, sagt er, ist die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch aber nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die blos dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeit lang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen. Wer dies deutlich ins Auge faßt, wird gestehen müssen, daß einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 399, 737.) Die Uebel und die Qual der Welt stimmten schon nicht zum Theismus, daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen sich zu helfen suchte. Der Pantheismus nun aber sei jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 676, 737. „Parerga", I, 67, 73.)

Nun hat Schopenhauer zwar gemeint, dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er dem All-Einen den Titel Gott nahm. Aber da er damit nicht den pantheistischen Grundgedanken des All-Einen hat aufgeben wollen, vielmehr ausdrücklich sich zu dem ἑν και παν der Pantheisten bekennt („Welt als Wille und Vorstellung", II, 736), ja sogar sich rühmt, daß seine Philosophie zuerst gezeigt, was dieses Eine der Pantheisten sei (daselbst); so kehrt auch gegen ihn noch die Frage wieder: Wie kommt das all-eine Grundwesen dazu, sich in seinen eigenen Erscheinungen so zu entzweien und zu bekämpfen, daß daraus jene ungeheuern Uebel und entsetzlichen Qualen entstehen, von denen die Welt zu erzählen hat? Wie ist in der Erscheinung des all-einen Wesens überhaupt Egoismus, die Quelle alles Uebels, möglich?

Die Lösung dieser Frage, die Schopenhauer giebt, ist folgende: „Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das principium individuationis genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, dem Willen entsprossenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erschei-

nungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt, bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjects und dieses Träger der Welt ist; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also blos mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein Abhängigen bewußt ist; da mit seinem Bewußtsein ihm nothwendig auch die Welt untergeht. Jedes erkennende Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Ansich der Welt selbst, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist. Die immer und überall wahrhafte Natur selbst giebt ihm schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion diese Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, daß jedes in der gränzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der **Egoismus**, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat seinen Bestand und Wesen in jenem Gegensatze des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objectivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur

als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vor." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 391 fg.)

Hiemit ist zwar das Wesen des Egoismus vortrefflich charakterisirt. Denn der Egoismus besteht wesentlich in dem hier geschilderten Gegensatz zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, in dem Sich-allein-für-real-halten jedes Individuums gegenüber allem Andern, weil jedes Individuum nur von seiner eigenen Realität, nicht aber auch von der Realität der Andern ein unmittelbares Bewußtsein, ein Gefühl hat. Aber wie das All-Eine, der Weltwille, der doch nicht blos in einem, sondern in allen Individuen existirt, sich also in Allen fühlen muß, zu jener kolossalen Verblendung in jedem Einzelnen kommt, sich eben nur in ihm für real existirend zu halten, seine Existenz in allen übrigen aber zu verkennen, — das ist damit nicht erklärt. Diese Verblendung durch das principium individuationis bleibt in dem Schopenhauer'schen All-Einen als unerklärter Rest stehen, und ich kann daher dem Selbstruhm Schopenhauer's, daß sämmtliche Systeme, mit Ausnahme des seinigen, Rechnungen seien, die nicht aufgehen, einen Rest lassen, oder, um ein chemisches Gleichniß zu brauchen, einen unauflöslichen Niederschlag („Parerga", I, 73) — nicht beistimmen. Der all-eine Weltwille, der, trotz seiner All-Einheit, im Egoismus der Individuen den „innern Widerstreit mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung" bringt, der „die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt" u. s. w., ist und bleibt ein ungelöstes Räthsel.

Die Einheit und Harmonie des Weltwillens kommt nach Schopenhauer nur in dem Makrokosmos, in der Zweckmäßigkeit des großen Ganzen zur Erscheinung; sie zeigt sich hier in dem wechselseitigen Sich-anpassen und Sichbequemen der Erscheinungen an einander. Sie ist aber nicht mächtig genug, den innern Widerstreit des Willens, der in dem Kampf der Individuen gegen einander zur Erscheinung kommt, zu tilgen. „Jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den Bestand der Welt und ihrer Wesen möglich macht, welche daher ohne sie längst untergegangen wären. Daher erstreckt sie sich nur auf den Bestand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Accomodation, die Species im Organischen und die allgemeinen

Naturkräfte im Unorganischen neben einander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen; so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objectivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Species und im beständigen Ringen der Erscheinungen jener Naturkräfte miteinander." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 192.)

Die Einheit des Weltwillens reicht also nicht herab bis zu den Individuen; sie bleibt im Makrokosmos stecken; sie ist keine durchgreifende. Woher dies aber komme, hat Schopenhauer nicht erklärt. Denn die Erklärung durch die Blendung des principii individuationis halte ich für keine, da diese Blendung eben selbst der Erklärung bedarf. Wie kommt denn das All-Eine dazu, sich in jedes einzelne Individuum so zu verlieren, daß es in ihm allein zu existiren wähnt und von seiner gleichzeitigen Existenz in allen übrigeu nichts weiß, so daß Jeder das Dasein und Wohlsein aller Uebrigen seinem eigenen rücksichtslos opfert? —

Dieses Räthsel hat Schopenhauer nicht gelöst.

Vierundvierzigster Brief.

Ursprung und Charakter des Schopenhauer'schen Pessimismus. — Gegenüberstellung desselben gegen den Leibniz'schen Optimismus und Kritik beider.

Das in meinem vorigen Briefe bezeichnete Welträthsel, der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst, der im Egoismus zur fürchterlichen Offenbarung gelangt, ist es, was Schopenhauer zum Pessimisten gemacht hat, und man kann daher seinen Pessimismus füglich einen ethischen nennen, da er aus der Betrachtung der ethischen Beschaffenheit der Welt entsprungen ist. Es ist daher falsch, denselben lediglich für einen subjectiven, aus dem düstern, melancholischen Temperament Schopenhauer's entsprungenen auszugeben, wie die Gegner thun.

Optimismus und Pessimismus entspringen allerdings bei vielen Menschen aus rein subjectiven Gründen; wir finden im Leben Menschen, die optimistisch, und wieder andere, die pessimistisch gestimmt sind. Wen das Leben befriedigt, wem es innerlich und äußerlich wohlgeht, wessen Gesundheits- und Gemüthszustand frei von Schmerzen, wessen Beziehungen zur Natur und zur menschlichen Gesellschaft, in der er lebt, frei von Hemmungen und Störungen sind, der neigt sich natürlicherweise zum Optimismus. Bei wem das Gegentheil der Fall ist, der neigt sich zum Pessimismus. Denn es ist eine psychologische Eigenthümlichkeit des Menschen, daß er die Farbe seines Innern auf die äußern Objecte überträgt. Ist es in ihm licht und heiter, so ist die ganze Welt licht und heiter; ist es in ihm trübe und finster, so ist die ganze Welt trübe und finster. Sto[illegible] it ihm gut, so ist die

ganze Welt gut; steht es mit ihm schlecht, so taugt die ganze Welt nichts. Nicht was die Dinge objectiv und wirklich sind, sondern was sie für ihr Glück sind, bestimmt das Urtheil der Meisten. Daher kann es auch kommen, daß sie im Leben zu der einen Zeit Optimisten, zu einer andern Zeit wieder Pessimisten sind. In der hoffnungsreichen Jugend sind sie gewöhnlich optimistisch gestimmt, im enttäuschten Alter dagegen pessimistisch.

Der philosophische Optimismus und Pessimismus hingegen ist anderer Art. Er hat nicht in subjectiven Stimmungen, noch auch in Zeitverhältnissen seinen Grund. Schopenhauer wenigstens hat sich gegen eine solche Ableitung seines Pessimismus verwahrt. Er schrieb an mich am 15. Juli 1855, nach dem Erscheinen des Kuno Fischer'schen „Leibniz": „Von Kuno Fischer's «Geschichte der neuern Philosophie» habe den zweiten Band durchstöbert, der blos bis Leibniz geht, werde aber doch schon darin obiter ein wenig (extra ordinem) besprochen. Von der Hegelei unheilbar verdorben, construirt er die Geschichte der Philosophie nach seinen apriorischen Schablonen, und da bin ich als Pessimist der nothwendige Gegensatz des Leibniz als Optimisten, und das wird daraus abgeleitet, daß Leibniz in einer hoffnungsreichen, ich aber in einer desperaten und malheureusen Zeit gelebt habe. Ergo, hätte ich 1700 gelebt, so wäre ich so ein geleckter, optimistischer Leibniz gewesen, — und dieser wäre ich, wenn er jetzt lebte! So verrückt macht die Hegelei. Obendrein aber ist mein Pessimismus von 1814—18 (da er complet erschien) erwachsen; welches die hoffnungsreichste Zeit nach Deutschlands Befreiung war."

In der That verdienten der Leibniz'sche Optimismus und der Schopenhauer'sche Pessimismus nicht den Namen des philosophischen, wenn sie aus Zeitumständen entsprungen wären. Auch wäre nicht einzusehen, warum gerade nur Schopenhauer Pessimist wurde, wenn der Pessimismus in den damaligen Zeitverhältnissen begründet war. Ich habe in der Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" gezeigt, welches der objective, philosophische Ursprung des Schopenhauer'schen Pessimismus ist. Doch leugnen will ich allerdings nicht, daß die besondere Form und Farbe, die der Pessimismus bei Schopenhauer angenommen, eine subjectiv bedingte, von der Individualität Schopenhauer's und seinen Lebensverhältnissen tingirte ist.

Ueberhaupt läßt sich ja Subjectives und Objectives nicht so trennen, daß nicht auch die objectivste Philosophie subjectiv gefärbt wäre. Ich selbst habe in der eben erwähnten Schrift neben dem objectiven Ursprung des Schopenhauer'schen Pessimismus auch die subjective Quelle in der Persönlichkeit Schopenhauer's aufgedeckt, aus der sein Pessimismus Nahrung ziehen und aus der er Form und Farbe annehmen mußte. Schopenhauer selbst hat in dem, was er über die nothwendige Melancholie aller hochbegabten Geister, aller echten Genies gesagt, den Erklärungsgrund davon gegeben, daß er sich zum Pessimismus neigte.

Der Maßstab, den das Genie an die Welt legt, ist ein zu hoher, das ästhetische und sittliche Ideal, das es in sich trägt, ein zu reines, als daß die niedrige und gemeine Welt nicht grell davon abstechen sollte. Daher der Pessimismus der Genies. Dagegen fühlen sich die Philister in dieser gemeinen Welt ganz behaglich; sie sind in ihr zu Hause, während sich das Genie in ihr fremd fühlt. Alles dies hat Schopenhauer in seiner Lehre vom „Genie" sehr gut auseinandergesetzt, und sein Pessimismus, soweit er persönlich bedingt war, ist daraus zu erklären. Was aber Leibniz betrifft, so mußte dieser, selbst wenn er sich persönlich zum Pessimismus geneigt hätte, schon darum Optimist werden, weil sein System ein theologisches war. Alle theologischen Systeme, mögen sie nun die Welt theistisch als ein Werk, oder pantheistisch als eine Erscheinung Gottes, eine Theophanie, betrachten, sind nothwendig optimistisch. Nur Inconsequenz wäre es, wenn sie es nicht wären. Denn wie der Urheber der Welt vollkommen ist, so muß auch sein Werk vollkommen sein. Ein Gott kann kein Pfuscher sein; — oder pantheistisch geredet, ein vollkommener Weltgeist kann sich in keine unvollkommene Welt verkörpern. Erscheint uns die Welt unvollkommen, so ist nicht sie Schuld, sondern unser beschränkter Blick, der für Fehler hält, was Vortrefflichkeit ist. So fordert es die Consequenz der Theologie. Kein Wunder daher, daß Leibniz's System optimistisch ist. Das Uebel ist nach ihm ein nothwendiges Element der besten Welt, denn Gott hat von allen möglichen Welten die beste gewählt, und in dieser besten Welt findet sich das Uebel; also muß das Uebel ein nothwendiges Element der besten Welt sein. Hätte es in ihr fehlen könne[illegible] der göttliche

Urheber gewiß weggelassen. Es ist gerade so, wie wenn man, von der Unfehlbarkeit eines Autors überzeugt, die Fehler in seinen Werken für nothwendige hält, weil er sie sonst nicht zugelassen hätte.

Solchen theologischen, vom Schöpfer auf das Werk schließenden Systemen gegenüber sind offenbar die von theologischen Voraussetzungen freien Systeme, die von der Beschaffenheit des Werks auf den Schöpfer schließen, im Vortheil. Sie brauchen die Uebel und Fehler der Welt nicht zu vertuschen, brauchen sich nicht zu zwingen, handgreifliche Mängel als Vorzüge und Schönheiten auszulegen.

Treffend urtheilt Friedrich von Schlegel in seiner „Geschichte der alten und neuen Literatur", die sonst in philosophischen Fragen gerade nicht angeführt zu werden verdient, über Leibniz's „Theodicee": „Seine berühmte «Theodicee» oder Rechtfertigung Gottes wegen des vielen unleugbar in der Welt vorhandenen Uebels und Bösen beantwortet diese der natürlichen Vernunft sich immer aufdringende Frage mit der klugen Gewandtheit eines geübten Diplomatikers, der es sich zur Pflicht macht, die Seite, welche seinem Monarchen die vortheilhafteste ist, überall herauszukehren und zu benutzen, der hingegen, wo sich etwa eine scheinbare oder wirkliche Schwäche findet, die der Gegner benutzen könnte, dieselbe sorgfältig zu verschweigen oder dem Auge zu entziehen sucht. Die Antwort Leibniz's, gegen die Voltaire seinen ganzen Spott gerichtet hat, daß diese Welt unter allen möglichen die beste sei, hat in unsern Tagen ihr Gegenstück gefunden in der Ansicht eines berühmten Denkers, der, weil er Alles aus dem Ich herleitet, demzufolge dafürhält, die Welt sei nur dazu hervorgebracht, daß das Ich sich daran stoßen und im Kampf dagegen die eigene Kraft entwickeln soll: zu welchem Endzweck denn jede Welt, wie sie übrigens auch beschaffen sein möge, tauglich und also immer gut genug sei. Aber weder diese äußerst spartanische, noch jene künstliche diplomatische Antwort können dem Gefühl oder der Philosophie genügen."

Die „künstliche diplomatische" Antwort, die Schlegel hier Leibniz vorwirft, ist mehr oder weniger eine Eigenthümlichkeit aller von theologischen Voraussetzungen ausgehenden Systeme. Diese alle müssen das Uebel und das Böse entweder vertuschen, oder für nothwendig zur besten Welt, für ein Element, das in ihr nicht fehlen darf, erklären. Will man eine von diplomatischen Winkelzügen freie Erklärung des

Bösen und des Uebels, so hat man sich nicht an die von der Theologie beeinflußten, sondern an die antitheologischen Systeme zu wenden. Sollten diese auch, wie das Schopenhauer'sche, das Uebel und das Böse übertreiben, so sind sie doch immer der Wahrheit näher und aufrichtiger, als die theologisch-optimistischen.

Wendet man von Leibniz's optimistischer Theorie seine Blicke weg auf das praktische Leben der Menschen, so wird man einen auffallenden Contrast gewahr. Dort, in Leibniz's Theorie, Nothwendigkeit des Uebels in der besten Welt; hier, im praktischen Leben, unaufhörliches Ringen, das Uebel aus der Welt zu schaffen, um die möglichst beste Welt herzustellen. Der gesunde praktische Menschenverstand ist also anderer Ansicht, als Leibniz's Gott; er hält das Uebel nicht für ein nothwendiges Element der besten Welt, sondern für eine fortzuschaffende Verunstaltung der besten Welt. Woher dieses rastlose Bemühen der Menschen, Uebel abzustellen, wenn doch ohne Uebel keine dem göttlichen Plane entsprechende Welt möglich ist? Warum hat denn derselbe Gott, der das Uebel als nothwendig in seine beste Welt aufgenommen, dem Menschen, seinem Geschöpfe, nicht Zufriedenheit mit dieser seiner Anordnung, sondern vielmehr den Trieb, ihr entgegenzuwirken, eingepflanzt?

Ich weiß wohl, daß die Optimisten diese meine Bemerkung thöricht nennen werden. Siehst du denn nicht ein, werden sie sagen, daß, wenn Gott dem Menschen Zufriedenheit mit dem Uebel eingepflanzt hätte, der Zweck, wegen dessen er das Uebel angeordnet, ganz verloren ginge? Denn eben, um das Uebel zu bekämpfen und in diesem Kampfe seine Kräfte zu stählen und zu entwickeln, dazu hat Gott das Uebel dem Menschen beigesellt. In einem reinen Schlaraffenleben, wo ihm die Tauben gebraten in den Mund flögen, würde der Mensch vor lauter Langeweile umkommen. Sollte der Mensch Reiz und Sporn zur Thätigkeit haben, so mußten Uebel auf ihn eindringen.

O, ich kenne dieses optimistische Lied. Ich kann Ihnen auch sogar einige Poeten, die es gesungen, namhaft machen. Uz singt z. B. in seiner „Kunst, stets fröhlich zu sein":

> Der weichen Lüfte Hauch entkräftet auch di-
> Daß Männer, die du sahst Gefahr und

Der Ehre Dornenbahn nicht mehr begierig gehn
Und keiner großen That sich freudig unterstehn.
Wie trunken taumeln sie durch buntgemalte Scenen,
Ihr Auge kennt nicht mehr des Mitleids edle Thränen,
Verschlossen ist ihr Ohr dem lauten Ruf der Pflicht,
Sie kennen sich nicht mehr und kennen Andre nicht.
Sie werden, wenn ihr Geist zum wahren Menschenleben
Sich einst ermuntern soll, dem Unglück übergeben,
Dem Sklaven des Geschicks, der unter banger Nacht
Und jammerndem Geheul in seiner Höhle wacht,
Der unter strenger Zucht die Trägheit aufzuwecken
Und Laster, welche tief im Herzen sich verstecken,
Doch auszurotten weiß, vermess'nen Uebermuth
Und stolze Härtigkeit und wilder Lüste Brut.
Des Unglücks rauhe Hand muß uns von Freuden trennen,
Die uns verderblich sind: dann lernen wir erkennen,
Daß nur der Weise groß, nur er beglückt und frei
Und keine wahre Lust, als bei der Tugend sei.
Und wie, zu aller Zeit bestürmt von Ungewittern,
Die Eiche, wann im Wald Gesträuch und Espe zittern,
Vor keinem Ungestüm den stolzen Nacken beugt,
Stets tiefre Wurzel schlägt und immer höher steigt:
So wird die Tugend stark und sicher unter Leiden,
Die leicht verzärtelt wird im Schoße sanfter Freuden.

Und läßt nicht Goethe im Prolog des „Faust" den Herrn sagen:

Des Menschen Thätigkeit kann allzu leicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh';
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen.

Und sehnt sich nicht in Jordan's „Demiurgos" Agathodämon nach einer Lebenslast:

Ich nannt' es Qual,
Was ich empfand, wenn ich auf jedem Schritt
An einer Hoffnung Schiffbruch litt
Und jedes Bild aus meinem Geisterland
Nur graß verzerrt im Leben wiederfand,
Wenn Alles, was ich liebend unternahm,
Nur halb und falsch zu Stande kam.

Jetzt aber, auf dem Gipfel des Gelingens,
Ergreift ein Sehnen mich wie Heimweh fast
Nach jenen Tagen ungestillten Ringens:
Es hungert mich nach einer Lebenslast.

O, ich kenne diese Apologien des Unglücks und des Uebels. Aber wahr daran ist nur dieses, daß der Mensch, wenn er seine Kräfte entwickeln, wenn er nicht in einem weichlichen Genußleben erschlaffen soll, Bedürfnisse haben, und daß er zur Befriedigung derselben seine physischen, intellectuellen und moralischen Kräfte anstrengen muß. Aber Bedürfnisse und Anstrengung sind an sich noch keine Uebel. Bedürfniß nach Speise und Trank ist kein Uebel, Bedürfniß nach Erkenntniß ist auch kein Uebel, Bedürfniß nach der Gerechtigkeit ist auch kein Uebel. Das eigentliche Uebel beginnt erst da, wo die physischen, intellectuellen und moralischen Bedürfnisse trotz aller Anstrengung unbefriedigt bleiben, wo ihrer Befriedigung überlegene feindliche Mächte entgegenwirken, wo sie auf unüberwindliche Hindernisse stößt. Die natürlichen Bedürfnisse sind Quelle der Thätigkeit und des Genusses; dagegen lähmen die naturwidrigen Hemmungen, mit denen eigentlich erst das Uebel beginnt, die Thätigkeit und vergällen den Genuß.

O, ihr Preiser des Uebels, sagt mir doch, welche Förderung der Thätigkeit und welche Würze des Lebensgenusses in aufreibender Hungersnoth, Pest, Geistesepidemien, in zerstörenden Kriegen, in verdummender Priesterherrschaft, in knechtendem Absolutismus, kurz in allen Uebeln, welche feindliche Naturgewalten und dumme oder boshafte Menschengewalten erzeugen, liegt? Für Diejenigen wenigstens, welche an diesen Uebeln leiden, keine, denn sie gehen in der Regel an ihnen zu Grunde. Haltet euch nur erst einmal die wirklichen und wahren Uebel mit ihren zerstörenden, alle Entwickelung hemmenden und allen Lebensgenuß vergällenden Wirkungen in anschaulichen Beispielen aus der Natur und Geschichte vor Augen, richtet den Blick auf die blinde Wuth zerstörender Naturgewalten und auf den grimmigen Haß und Neid, mit welchen Menschen einander das Leben verbittern, verdüstern, zerrütten, — und ihr werdet von den herrlichen Folgen des Uebels in der besten Welt einen andern Begriff bekommen.

Was ein wirkliches Uebel ist, fördert die Thätigkeit nicht und würzt das Leben nicht. Und was die Thätigkeit fördert und das Leben würzt, ist kein Uebel. Das ist meine Ansicht.

Es giebt allerdings Hemmungen, die gut und wünschenswerth sind. Wenn der Egoismus aller Art, wenn die unvernünftigen und

unsittlichen Triebe, wenn Herrschsucht, Habsucht und Wollust in ihrer Raserei gehemmt, zurückgedrängt, negirt werden, so ist das kein Uebel, denn es ist Negation der Negation. Wenn also das Leben blos aus solchen Hemmmungen bestände, so hätten wir uns nicht zu beklagen.

Aber wie Vieles wird im Leben gehemmt, was gefördert werden sollte, und wie Vieles gefördert, was gehemmt werden sollte! Wie oft triumphiren nicht die Unvernunft und die Bosheit, und wie oft unterliegen Vernunft und Tugend! Das ist es, was sich mit der „besten Welt" nicht zusammenreimt. Daß das, was schwach sein soll, stark, und was stark sein soll, schwach ist, — das ist die Quelle des Uebels. Wer sie leugnet, der hat keinen Blick in das wirkliche Leben, keinen Blick in die Geschichte, in sein eigenes Innere gethan.

Leibniz leitet die Nothwendigkeit des Uebels in der besten Welt aus der Nothwendigkeit der Mannigfaltigkeit ab. Die Tugend sei zwar die edelste Qualität der erschaffenen Wesen, aber sie sei nicht die einzige gute Qualität der Dinge. Es gebe noch unendlich viele andere, die Gott gleichsam an sich ziehen, und das Resultat aller dieser Anziehungen und Neigungen sei die größtmögliche Fülle des Guten, und es sei offenbar, daß, wenn nur die Tugend wäre, wenn es nur vernünftige Creaturen gäbe, weniger Gutes vorhanden wäre. Als Midas nur Gold hatte, war er weniger reich, als vorher. Ueberdies müsse die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen: nur dieselbe Sache, wäre sie auch noch so edel, vervielfältigen, wäre bloße Ueberflüssigkeit, wäre nur Armseligkeit.

Zugegeben, daß eine Welt voll Mannigfaltigkeit eine reichere, vollkommenere ist, als eine, in der sich in ewigem, langweiligem Einerlei nur Dasselbe wiederholt, — folgt denn daraus die Nothwendigkeit des Uebels? Müssen denn die mannigfaltigen Wesen einander hemmen, stören, bekämpfen, bekriegen? Kann nicht in der Mannigfaltigkeit Einheit, Friede, Harmonie herrschen? Würde etwa eine Gesellschaft von körperlich verschieden gestalteten und geistig verschieden begabten Menschen der Mannigfaltigkeit entbehren, wenn nicht auch Bucklige, Lahme und Wahnwitzige darunter wären? Oder entbehrt etwa ein Gemälde der Mannigfaltigkeit, wenn keine Caricaturen darin vorkommen?

Auch was Leibniz das metaphysische Uebel nennt, die Endlichkeit,

Beschränktheit, Unvollkommenheit, ist nicht nothwendig Uebel. Denn endliche, beschränkte, unvollkommene Wesen sind zwar auf Anderes außer sich angewiesen, dessen sie zu ihrer Ergänzung, Erfüllung, Vervollständigung bedürfen; sie sind nicht selbstgenugsame, sondern bedürftige Wesen. Aber Bedürftigkeit ist noch kein Uebel. Das Uebel beginnt erst da, wo die zu ihrer gegenseitigen Ergänzung aufeinander angewiesenen endlichen Wesen, statt einander harmonisch zu ergänzen, zu bereichern, zu vervollkommnen, — einander bekämpfen, hemmen und stören. Daß aber Dieses in der besten Welt nothwendig sei, kann ich eben so wenig einsehen, als daß in der besten Composition die einzelnen Töne, aus denen sie besteht, nothwendig ohrenzerreißende Mißklänge hervorbringen müssen. Die Endlichkeit jedes Tons ist kein zureichender Grund hierfür. So wenig, als mißklanglose Musik einen Widerspruch involvirt, eben so wenig eine übellose Welt. Logisch ist also die übellose Welt so gut denkbar, als die mißklanglose Musik.

Wenn Leibniz in seiner „Theodicee" die Schuld des Uebels vom göttlichen Willen auf den göttlichen Verstand schiebt, als welcher die beste Welt nicht übelfrei habe vorstellen können, so muß der göttliche Verstand sehr verschieden vom menschlichen sein. Denn der menschliche Verstand kann sich die beste Welt sehr gut übelfrei vorstellen; er würde sich ja nicht von jeher über den Ursprung des Uebels den Kopf zerbrochen haben, wenn er sich die beste Welt gar nicht anders, als übelbehaftet und übelverpestet denken könnte. Er müßte vielmehr das Uebel eben so natürlich und sich von selbst verstehend finden, wie daß ein Dreieck drei Winkel enthält.

Leibniz rechtfertigt das Uebel ferner damit, daß es zum Guten beitrage und nur in Betracht eines beschränkten Theils, nicht in Betracht des Universums, im großen Zusammenhange der Dinge, Uebel sei. „Das, was Störung im Theile ist, ist Ordnung im Ganzen." Hätte Gott eine Ordnung von Möglichkeiten gewählt, wo die Uebel ausgeschlossen wären, dann würde er es an dem haben fehlen lassen, was er dem Universum, d. h. an dem, was er sich selbst schuldig ist. Die Welt sei nicht für uns allein, wir müßten uns, wenn wir glücklich sein wollten, in sie schicken.

Ueber diese Vertheidigung des Uebels vom Standpunkt des Universums, von welchem Leibniz das Uebel als ein presque néant ver-

unsittlichen Triebe, wenn Herrschsucht, Habsucht und Wollust in ihrer Raserei gehemmt, zurückgedrängt, negirt werden, so ist das kein Uebel, denn es ist Negation der Negation. Wenn also das Leben blos aus solchen Hemmmungen bestände, so hätten wir uns nicht zu beklagen.

Aber wie Vieles wird im Leben gehemmt, was gefördert werden sollte, und wie Vieles gefördert, was gehemmt werden sollte! Wie oft triumphiren nicht die Unvernunft und die Bosheit, und wie oft unterliegen Vernunft und Tugend! Das ist es, was sich mit der „besten Welt" nicht zusammenreimt. Daß das, was schwach sein soll, stark, und was stark sein soll, schwach ist, — das ist die Quelle des Uebels. Wer sie leugnet, der hat keinen Blick in das wirkliche Leben, keinen Blick in die Geschichte, in sein eigenes Innere gethan.

Leibniz leitet die Nothwendigkeit des Uebels in der besten Welt aus der Nothwendigkeit der Mannigfaltigkeit ab. Die Tugend sei zwar die edelste Qualität der erschaffenen Wesen, aber sie sei nicht die einzige gute Qualität der Dinge. Es gebe noch unendlich viele andere, die Gott gleichsam an sich ziehen, und das Resultat aller dieser Anziehungen und Neigungen sei die größtmögliche Fülle des Guten, und es sei offenbar, daß, wenn nur die Tugend wäre, wenn es nur vernünftige Creaturen gäbe, weniger Gutes vorhanden wäre. Als Midas nur Gold hatte, war er weniger reich, als vorher. Ueberdies müsse die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen: nur dieselbe Sache, wäre sie auch noch so edel, vervielfältigen, wäre bloße Ueberflüssigkeit, wäre nur Armseligkeit.

Zugegeben, daß eine Welt voll Mannigfaltigkeit eine reichere, vollkommenere ist, als eine, in der sich in ewigem, langweiligem Einerlei nur Dasselbe wiederholt, — folgt denn daraus die Nothwendigkeit des Uebels? Müssen denn die mannigfaltigen Wesen einander hemmen, stören, bekämpfen, bekriegen? Kann nicht in der Mannigfaltigkeit Einheit, Friede, Harmonie herrschen? Würde etwa eine Gesellschaft von körperlich verschieden gestalteten und geistig verschieden begabten Menschen der Mannigfaltigkeit entbehren, wenn nicht auch Bucklige, Lahme und Wahnwitzige darunter wären? Oder entbehrt etwa ein Gemälde der Mannigfaltigkeit, wenn keine Caricaturen darin vorkommen?

Auch was Leibniz das metaphysische Uebel nennt, die Endlichkeit,

Kniffe der Theodiceen. Schopenhauer gesteht spöttisch der Leibniz'schen „Theodicee" kein anderes Verdienst zu, als dieses, „daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen «Candide» des großen Voltaire, wodurch freilich Leibniz's so oft wiederholte lahme Excuse für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat".

Ueber Schopenhauer's Pessimismus nun aber werde ich mich in meinem nächsten Briefe auslassen.

Fünfundvierzigster Brief.

Ursprung und Charakter des Schopenhauer'schen Pessimismus. — Gegenüberstellung desselben gegen den Leibniz'schen Optimismus und Kritik beider. (Fortsetzung.)

Nachdem ich Ihnen, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe gezeigt, wie es mit dem Leibniz'schen Optimismus bestellt ist, will ich nun in diesem den Schopenhauer'schen Pessimismus näher untersuchen, um zu sehen, ob es mit ihm besser bestellt ist.

Schopenhauer leugnet nicht das aus der Einheit des in der Natur sich offenbarenden Willens entspringende wechselseitige Sichanpassen der Erscheinungen an einander. Diese große Zweckmäßigkeit, diese bewundernswürdige Harmonie gehe jedoch nur so weit, daß sie den Bestand der Welt und ihrer Wesen möglich mache. Sie erstrecke sich daher nur auf den Bestand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Accommodation, die Species im Organischen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganischen neben einander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen, so zeige sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene hindurchgehenden Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen und im beständigen Ringen der Erscheinungen jener Gattungen und Naturkräfte. So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, welcher Streit nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweigung mit sich selbst ist. Die deutlichste Sichtbarkeit erreiche dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Thier die Beute und

Nahrung eines andern wird, indem jedes Thier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann, sodaß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle andern überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauche ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Der Wille muß an sich selber zehren, weil außer ihm nichts da ist und er ein hungeriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden.

Schopenhauer kennt keine größere Thorheit, als die der meisten metaphysischen Systeme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären, während es gerade das Positive, das sich selbst fühlbar Machende ist. Wie der Bach keine Strudel macht, so lange er auf keine Hindernisse trifft, so bringe die menschliche wie die thierische Natur es mit sich, daß wir alles, was unserm Willen gemäß geht, nicht recht merken und innewerden. Hingegen alles, was unserm Willen sich entgegenstellt, ihn durchkreuzt, ihm widerstrebt, also alles Unangenehme und Schmerzliche empfinden wir unmittelbar, sogleich und sehr deutlich. Wie wir die Gesundheit unsers ganzen Leibes nicht fühlen, sondern nur die kleine Stelle, wo uns der Schuh drückt, so denken wir auch nicht an unsere gesammten vollkommen wohlgehenden Angelegenheiten, sondern an irgendeine unbedeutende Kleinigkeit, die uns verdrießt. Die Freuden finden wir in der Regel weit unter, die Schmerzen weit über unserer Erwartung. Der wirksamste Trost bei jedem Unglück, in jedem Leiden sei, hinzusehen auf die Andern, die noch unglücklicher seien als wir, und dies könne Jeder. Was aber ergebe sich daraus für das Ganze? Alles, was wir anfassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß. Die Geschichte zeige uns das Leben der Völker und finde nichts, als Kriege und Empörungen zu erzählen; die friedlichen Jahre erscheinen nur als kurze Pausen, Zwischenacte, dann und wann einmal. Und ebenso sei das Leben des Einzelnen ein fortwährender Kampf, nicht etwa blos metaphorisch mit der Noth oder mit der Langeweile, sondern auch wirklich mit Andern. Er finde überall den Widersacher, lebe in beständigem Kampfe und sterbe mit den Waffen in der Hand.

Den Pantheisten gegenüber, denen die Welt eine Theophanie ist, bemerkt Schopenhauer: „Man sehe sie doch nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die blos dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeit lang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen.“ Wer dieses deutlich ins Auge fasse, werde dem Aristoteles recht geben, wenn er sagt: Die Natur ist dämonisch, aber nicht göttlich. Wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es nach Schopenhauer auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes, sondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, sind Noth und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten. Daher trage das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, sich nach Ruhe sehnt, doch aber vorwärts muß, gleiche einem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft es nicht dazu kommen läßt. So sei denn Alles in fortdauernder Spannung und gezwungener Bewegung.

Dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen das System des Optimismus anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstriren wollen, dies nennt Schopenhauer eine schreiende Absurdität. Zu sehen seien die Dinge freilich schön; aber sie zu sein, sei etwas ganz Anderes. Den Theologen gegenüber, welche die weise, zweckmäßige Einrichtung der Natur preisen, weist Schopenhauer auf die unglücklichen Spieler hin, die auf dieser so dauerhaft gezimmerten Bühne der Natur agiren: „Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben soll, wenn ihre Planeten wenigstens so lange, wie der Lichtstrahl eines entlegenen Fixsterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, bestehen und nicht, wie Lessing's Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren sollen — da durfte sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert sein, daß schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohte. Aber wenn man zu den Resultaten des gepriesenen Werks fortschreitet, die Spieler betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und nun sieht, wie mit der Sensibilität der Schmerz sich einfindet und in dem Maße, wie jene sich zur Intelligenz entwickelt, steigt; wie sodann, mit dieser gleichen Schritt

haltend, Gier und Leiden immer stärker hervortreten und sich steigern, bis zuletzt das Menschenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich disponirt sein, Hallelujas anzustimmen.“ Wer etwas tiefer zu denken fähig ist, wird, meint Schopenhauer, bald absehen, daß die menschlichen Begierden nicht erst auf dem Punkte anfangen können sündlich zu sein, wo sie, in ihren individuellen Richtungen einander zufällig durchkreuzend, Uebel von der einen und Böses von der andern Seite veranlassen; sondern daß, wenn dieses ist, sie auch schon ursprünglich und ihrem Wesen nach sündlich und verwerflich sein müssen, folglich der ganze Wille zum Leben selbst ein verwerflicher ist. „Ist ja doch aller Greuel und Jammer, davon die Welt voll ist, blos das nothwendige Resultat der gesammten Charaktere, in welchen der Wille zum Leben sich objectivirt, unter den an der ununterbrochenen Kette der Nothwendigkeit eintretenden Umständen, welche ihnen die Motive liefern, also der bloße Commentar zur Bejahung des Willens zum Leben.“ (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Leben und Optimismus.)

Vergleicht man nun diesen Schopenhauer'schen Pessimismus mit dem Leibniz'schen Optimismus, so haben beide Eins gemein, daß sie nämlich das Uebel für nothwendig erklären. Aber welcher bedeutende Unterschied ergiebt sich auch sofort in dem Sinne dieser Nothwendigkeit. Dort, bei Leibniz, ist die Nothwendigkeit des Uebels Nothwendigkeit aus einer Zweckursache; hier, bei Schopenhauer hingegen, ist sie Nothwendigkeit aus wirkenden Ursachen.

Leibniz lehrt, daß Gott von allen möglichen Welten die beste, die sein Verstand nicht ohne Uebel denken konnte, gewählt, also gewollt habe. Er hat das Uebel in ihr zugelassen, weil aus demselben ein größeres Gut entspringt, weil, was Störung im Theile ist, Ordnung im Ganzen, weil, was Unvollkommenheit im Einzelnen, Vollkommenheit im Universum ist. Das Uebel hat also einen weisen Zweck, der es nothwendig macht und durch den es gerechtfertigt ist. Schopenhauer dagegen lehrt, die Welt mit ihren Greueln und Uebeln läßt sich nicht anders, als aus einem blinden Willensdrange erklären, aus einem völlig grundlosen, unmotivirten Triebe. Bei dem schreienden Mißverhältnisse zwischen dem rastlosen, ernstlichen, mühevollen Treiben der lebenden Wesen und dem, was ihnen dafür wird, ja auch

nur jemals werden kann, erscheine der Wille zum Leben, objectiv genommen, als eine Thorheit, oder subjectiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen sei, um mit äußerster Anstrengung seiner Kräfte auf etwas hinzuarbeiten, das keinen Werth hat. Offenbar sei dies alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Ursachen außerhalb der Figuren suchen und das Leben uns denken als Folge einer Wahl, einer vernünftigen Ueberlegung. Der Wille zum Leben sei nimmermehr zu denken als eine Folge der Erkenntniß des Lebens, sei überhaupt nichts Secundäres, vielmehr das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen. Daß die Wesen, in denen der Wille zum Leben sich objectivirt, einander hemmen, bekämpfen, martern, auffressen, daß sie physisch und moralisch einander unsägliches Leiden bereiten — dieser ganze Jammer und diese Tragödie des Lebens sei eine nothwendige Folge der ursprünglichen Beschaffenheit, der radicalen Sündhaftigkeit dieses Willens. „Ich wollte doch", sagt Schopenhauer in seinem von mir herausgegebenen Nachlaß, „daß, ehe sie in das Leib des Allgütigen ausbrächen, sie ein bischen um sich herum sähen, wie es aussieht und hergeht in dieser schönen Welt. Nachher würde ich sie fragen, ob solche dem Werke der Allweisheit, Allgüte, Allmacht, oder dem des blinden Willens zum Leben ähnlicher sieht. Die Macht, die uns ins Dasein rief, muß eine blinde sein. Denn eine sehende, wenn eine äußerliche, hätte ein boshafter Dämon sein müssen; und eine innerliche, also wir selbst, hätten sehend uns nie in eine so peinliche Lage begeben. Aber reiner erkenntnißloser Wille zum Leben, blinder Drang, der sich so objectivirt, ist der Kern des Lebens." „Wenn ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott sein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen." „Denkt man sich einen schaffenden Dämon, so wäre man doch berechtigt, auf seine Schöpfung weisend, ihm zuzurufen: Wie wagtest du die heilige Ruhe des Nichts abzubrechen, um eine solche Masse von Wehe und Jammer hervorzurufen!"

Und nicht blos theistisch, sondern auch pantheistisch läßt sich nach Schopenhauer das Uebel nicht erklären; denn einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, „müßte doch wahrlich der Teufel geplagt haben".

Die Schopenhauer'sche Ableitung des Uebels nicht aus einer Zweck-,

sondern aus einer wirkenden Ursache, nicht aus einem Gott, sondern aus der Beschaffenheit des blind wirkenden Willens hat den Vortheil, daß sie das Uebel nicht abzuschwächen und zu beschönigen braucht, wie der Leibniz'sche Optimismus, um es mit Gott zusammenzureimen, thun muß. Der Atheismus kann die Uebel der Welt in ihrer ganzen Größe und ihrem ganzen Umfange eingestehen, weil er durch keine theologischen Voraussetzungen genöthigt ist, sie wegzuraisonniren und wegzudemonstriren.

Aber der Pessimismus fällt in folgende Alternative. Entweder er muß die wirkende Ursache, aus der er das Uebel ableitet, für eine ewige und unaufhebliche halten; dann giebt es in alle Ewigkeit keine Erlösung vom Uebel, sondern das Dasein ist die ewige Pein und Qual, — eine trostlose Aussicht! Oder er hält die das Uebel erzeugende Ursache für keine ewige und unaufhebliche; dann ist er eigentlich schon nicht mehr Pessimismus, oder höchstens nur ein relativer Pessimismus.

Bei Schopenhauer nun findet sich das Letztere. Schopenhauer ist kein absoluter, sondern nur ein relativer Pessimist. Denn obschon er das Uebel für nothwendig hält als Folge der Bejahung des Willens zum Leben, so ist ihm diese Nothwendigkeit doch keine fatalistische, unabwendbare. Denn der Wille zum Leben kann, so lehrt Schopenhauer, statt bejaht zu werden, auch verneint, er kann aufgehoben werden. Alsdann tritt eine ganz andere Welt, ein ganz anderes Dasein ein, von dem wir freilich keinen Begriff haben und das uns als Nichts erscheint, das aber kein absolutes, sondern nur ein relatives Nichts ist.

Aber wenn dies sich so verhält, wenn der das Uebel herbeiführende Wille nur relativ, nur in Beziehung auf diese unsere räumlich-zeitliche Welt, wie Schopenhauer ausdrücklich im 24. Briefe an mich erklärt hat, das Wesen der Dinge ist, dieses Wesen aber verneint werden kann und dann an die Stelle desselben ein ganz anderartiges, besseres Dasein tritt: so ist er auch gar nicht das metaphysische Urwesen der Welt, und zu einem eigentlichen Pessimismus ist kein Grund mehr, oder es bleibt höchstens nur noch ein relativer Pessimismus übrig, der aber den Namen Pessimismus eigentlich nicht mehr verdient.

Eigentlich kann nur da von Pessimismus die Rede sein, wo man das Uebel für unheilbar und den daran Leidenden für unrettbar verloren hält. Denn nur da ist der Zustand wirklich der schlimmste von allen möglichen. Aber Schopenhauer's Pessimismus ist nicht dieser Art, denn er hält eine Erlösung vom Weltübel für möglich, obgleich er freilich in Uebereinstimmung mit dem ascetischen Urchristenthum die Erlösung nur unter der Bedingung einer Radicalcur, einer gänzlichen Wiedergeburt, einer völligen Erneuerung der Dinge für möglich hält. Ich kann daher Schopenhauer für einen Pessimisten im strengen Sinne des Worts nicht halten. Denn obwohl er gegen Leibniz zu beweisen sucht, daß diese Welt die schlechteste unter den möglichen sei, und obwohl ihm die Hölle nicht erst jenseits beginnt, sondern schon dieses Leben die Hölle ist, so glaubt er doch an eine Erlösbarkeit aus dieser schlechtesten Welt und dieser Hölle. Bei solchem Glauben ist aber der Pessimismus nur ein relativer, bezieht sich nur auf diese empirische Welt, nicht auf das Seiende überhaupt und an sich. Selbst wenn Schopenhauer keine totale, sondern nur eine partielle Erlösung vom Weltübel für möglich gehalten hätte, nämlich nur innerhalb der menschlichen Gattung, weil nur in dieser jene Erkenntniß, die vom Egoismus und der Bosheit befreit, jene Durchschauung des principii individuationis eintritt, infolge deren das Individuum sich in den Andern wiedererkennt, sich mit ihnen identificirt und nun ihr Wohl, wie sonst das eigene, sich zum Zweck setzt, — selbst dann wäre Schopenhauer kein absoluter Pessimist, dem diese Welt die schlechteste von allen möglichen ist. Denn es läßt sich eine noch schlechtere denken, eine solche nämlich, wo nicht blos in der Natur der Wille in blindem Lebensdrange die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, sondern auch in der Menschenwelt, eine Welt also, in der nirgends Vernunft und Sittlichkeit ein Gegengewicht gegen den blinden, grimmigen Lebensdrang bildete, eine Welt, in der nirgends dem unbarmherzigen Rauben und Morden Einhalt geschähe, in der nirgends Gerechtigkeit und Mitleid anzutreffen wäre. Eine solche wäre doch jedenfalls schlechter, als die jetzige, wo doch wenigstens innerhalb der menschlichen Gattung das Uebel durch Vernunft und Tugend, die ja Schopenhauer nicht wegleugnet, gemildert wird.

Also weder Leibniz mit seiner „besten Welt", noch Schopenhauer

mit seiner „schlechtesten Welt“ hat Recht. Es läßt sich eine bessere, als diese Welt denken, es läßt sich aber auch noch eine schlechtere denken. Die bessere wäre die, in welcher die endlichen Wesen, wie die Töne einer Musik, einander harmonisch ergänzten, so daß es ein mißklangloses Weltconcert gäbe. Die schlechtere wäre die, wo, wie in einem Charivari, nichts als Mißklang anzutreffen wäre.

Uebrigens kann ich Ihnen Stellen aus Schopenhauer's Werken anführen, in denen er selbst seinen Pessimismus widerlegt. Er sagt z. B.: „Je heftiger der Wille, desto greller die Erscheinung seines Widerstreites; desto greller also das Leiden. Eine Welt, welche die Erscheinung eines ungleich heftigeren Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um so viel größere Leiden aufweisen: sie wäre also eine Hölle.“ („Welt als Wille und Vorstellung“, I, 468.)

Also ist die gegenwärtige Welt doch noch nicht die eigentliche Hölle.

Eine andere Stelle lautet: „Jegliches kündigt dieses Sansara an; mehr als Alles jedoch die Menschenwelt, als in welcher, moralisch, Schlechtigkeit und Niederträchtigkeit, intellectuell, Unfähigkeit und Dummheit in erschreckendem Maaße vorherrschen. Dennoch treten in ihr, wiewohl sehr sporadisch, aber doch stets von Neuem uns überraschend, Erscheinungen der Redlichkeit, der Güte, ja des Edelmuths, und eben so auch des großen Verstandes, des denkenden Geistes, ja des Genies auf. Nie gehen diese ganz aus: sie schimmern uns, wie einzelne glänzende Punkte, aus der großen, dunkeln Masse entgegen. Wir müssen sie als ein Unterpfand nehmen, daß ein gutes und erlösendes Princip in diesem Sansara steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann.“ („Parerga“, II, 233 fg.)

Wer so spricht, wer ein erlösendes Princip in der Welt findet und dessen endlichen Durchbruch für möglich hält, ist schon eigentlich kein Pessimist mehr. Denn der eigentliche Pessimismus endigt mit der Verzweiflung.

Sechsundvierzigster Brief.

Praktische Consequenz des Pessimismus. — E. von Hartmann's Verbindung des Optimismus mit dem Pessimismus. — Kritik derselben.

Sie sind, verehrter Freund, zwar damit einverstanden, daß Schopenhauer's Pessimismus, weil sich mit demselben der Glaube an Erlösbarkeit vom Weltübel verbindet, kein absoluter sei. Aber die praktische Consequenz dieses Pessimismus scheint Ihnen dennoch gefährlich. Denn die Bedingung der Erlösung sei ja *die gänzliche* Verneinung des Willens, das gänzliche Aufgeben alles Strebens und Ringens. Würde denn ein Kranker, wenn er zwar Erlösung von seinen Leiden für möglich hielte, aber nur durch den Tod, noch Etwas thun, seine Gesundheit herbeizuführen? Eben so wenig nun würde die Menschheit, wenn sie nur unter der Bedingung der gänzlichen Verneinung alles weltlichen Strebens und Ringens Erlösung vom Weltübel für möglich hielte, noch sich weiter an der geschichtlichen Arbeit zur Verbesserung und Verschönerung des Daseins abmühen. Kurz, Quietismus sei die nothwendige Folge des Pessimismus.

Da haben Sie freilich so Unrecht nicht, und Schopenhauer selbst hat kein Hehl daraus gemacht, daß aus dem Pessimismus der Quietismus hervorgehe, da die intuitive Erkenntniß des dem Leben wesentlichen Leidens als Quietiv wirke.

Ihm gegenüber will jedoch E. von Hartmann die Kunst entdeckt haben, mit pessimistischer Welt- und Lebensanschauung optimistisches Ringen und Streben nach den Gütern und Genüssen dieser Welt, lebendige und thatkräftige Betheiligung am sogenannten „Weltproceß" zu vereinbaren.

Sehen wir uns nun aber einmal diese Vereinbarung näher an. E. von Hartmann zieht pessimistisch in völliger Uebereinstimmung mit Schopenhauer das Nichtsein dem Dasein vor; dennoch aber verwirft er Schopenhauer's buddhaistischen Quietismus, welchem gegenüber er vielmehr die Arbeit am geschichtlichen Fortschritt, die thatkräftige Betheiligung am „Weltproceß" zur Pflicht macht.

Alle physischen und socialen Fortschritte, lehrt E. von Hartmann, würden nichts Positives bieten, sondern nur die schlimmsten und zum Theil unnatürlichsten Uebelstände der gegenwärtigen physischen und socialen Verhältnisse beseitigen oder doch lindern; aber zugleich würden sie die Frage um so brennender ins Bewußtsein treten lassen, was denn nun mit diesem Leben anzufangen, mit welchem Inhalt von absolutem innern Werthe es zu erfüllen sei, — was für Ertragung der aus den ersten Elementarbetrachtungen folgenden Last des Lebens entschädige? „Während vorher die Unbehaglichkeit des Daseins, insoweit sie empfunden wurde, auf äußere Uebelstände und Mängel als auf ihre Ursachen zurückgeführt, und die Erlangung eines behaglichen Zustandes von der Beseitigung der jedesmal am drückendsten sich fühlbar machenden äußern Uebel erhofft wurde, wird der Irrthum, der in diesem Hinausprojiciren der Ursache der Unbehaglichkeit liegt, um so mehr erkannt, je mehr die handgreiflichen äußerlichen Mißstände des menschlichen Lebens durch den Weltfortschritt gehoben werden, und in demselben Maaße, als diese Ausflucht vor der pessimistischen Einsicht in das Wesen des eigenen Willens durch Abwälzung nach außen versperrt wird, in demselben Maaße wächst die Erkenntniß, daß der Schmerz dem Willen immanent, daß die Jämmerlichkeit des Daseins in dem Dasein selbst begründet und von den äußern Verhältnissen mehr scheinbar, als in Wahrheit abhängig ist. Somit muß alle Annäherung an das Ideal des besten auf Erden erreichbaren Lebens die Frage nach dem absoluten Werthe dieses Lebens nur zu einer immer brennenderen machen, da sowohl die je länger je mehr wachsende Durchschauung der illusorischen Beschaffenheit der allermeisten positiven Lust, wie die immer deutlicher sich aufdrängende Einsicht in die Unentrinnbarkeit des in der eigenen Brust wie ein seine Gestalt ewig wechselnder Kobold lauernden Elends zu diesem Erfolge zusammenwirken. Wie nach Paulus das den Juden gegebene Gesetz gerade die „Kraft"

der Sünde war (1. Cor. 15, 56), so ist der höchstmögliche Weltfortschritt die „Kraft" des pessimistischen Bewußtseins der Menschheit. Und gerade weil er dies ist, und nur weil er dies ist, ist der höchstmögliche Weltfortschritt praktisches Postulat....... Wenn es wahr ist, daß die Steigerung des Bewußtseins bis zu einer Allgemeingültigkeit des pessimistischen Bewußtseins der Menschheit der dem Endzweck unmittelbar vorhergehende Zweck des Unbewußten ist, dann ist der Weltfortschritt gerade deshalb so dringendes Erforderniß, weil er zu diesem Ziele führt." (E. von Hartmann's „Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 732 fg.)

Also die Ueberzeugung von dem unentrinnbaren Elend des Daseins („eudämonologischer Pessimismus") soll uns nach Hartmann zu dem Streben nach dem höchstmöglichen Weltfortschritt begeistern („evolutionistischer Optimismus"). Diese wunderliche Verbindung von Optimismus und Pessimismus betrachtet Hartmann in seiner Schrift: „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft" (Berlin, 1874, Carl Duncker's) sogar als die Religion der Zukunft. Er sagt nämlich (S. 113 fg.): „Wer die Welt nicht als eine objective reale Erscheinung des absoluten Wesens anerkennt, sondern für einen subjectiven Schein ohne Wahrheit, für Traum, Schaum und Wahn hält, wer demgemäß Raum und Zeit für bloße Formen der Anschauung ohne correlative Daseinsformen der Wirklichkeit, und mithin die Geschichte und die in ihr verlaufende Entwickelung für eine gegenstandslose Illusion erklärt, der spinnt sich in seine Traumwelt so ein, wie die Raupe in ihre Puppe. Bei solchen erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen kann keine Metaphysik mehr im Stande sein, den aus jenen nothwendig folgenden apathischen Quietismus abzuwenden. Mit dieser (leider auch von Schopenhauer acceptirten) erkenntnißtheoretischen Weltansicht muß daher unbedingt gebrochen werden, wenn man nicht dem Indierthum gleich in totaler Impotenz verkümmern will. Hier ist einer der Punkte, wo die realistische, an die Wirklichkeit der Zeit, der Geschichte und der Entwickelung glaubende jüdisch-muhammedanisch-christliche Weltansicht der indischen entschieden überlegen ist, und diese Ueberlegenheit ist es wesentlich, welche die [illegible] Stagnation gegenüber den rüstigen historischen Fortschritten der muhammedanisch-christlichen Cultur bedingt und die arischen Völker

zu den gegenwärtigen Trägern des weltgeschichtlichen Fortschritts gemacht hat. Im Protestantismus hat sich der realistische Evolutionismus zum evolutionistischen Optimismus weiter gebildet, welcher besonders von Leibniz und Hegel zur Grundanschauung der modernen Bildung erhoben worden ist. Daß dieser Optimismus vom logisch-evolutionistischen Gebiet ins eudämonologische hinübergriff, ist eben nicht zu verwundern; aber dieser falsche eudämonologische Optimismus des Leibniz findet schon bei Hegel durch die offenkundige Mißachtung des individuellen Glücks und die Hervorhebung des in schmerzlichem Kampf der Gegensätze verlaufenden Entwickelungsprocesses eine beträchtliche Einschränkung, und schlägt bei Schopenhauer vollständig in sein Gegentheil, den entschiedensten Pessimismus um, welcher hier aber eben so unberechtigt vom eudämonologischen auf das evolutionistische Gebiet übergreift. Ohne eudämonologischen Pessimismus muß der evolutionistische Optimismus nothwendig zu irreligiöser Verweltlichung führen; ohne evolutionistischen Optimismus muß der eudämonologische Pessimismus zu verzweifelter Indolenz gelangen oder gar zur religiösen Askese entarten. Nur beide zusammen geben eine Weltanschauung, welche sowohl der Realität und der Entwickelung des Irdischen ihr Recht zu Theil werden läßt, als auch von dem Fehler frei bleibt, diese Realität für ein Letztes, an und für sich Werthvolles zu halten, vielmehr sich durch einen metaphysisch objectiven Idealismus über den Unwerth dieser ihre Existenz nicht verdienenden Welt erhebt."

Ich glaube nun, verehrter Freund, nicht, daß es nöthig ist, Ihnen die Unnatürlichkeit dieser Verbindung von Optimismus und Pessimismus zu beweisen; denn sie springt ja von selbst in die Augen. Sie fordert thatkräftige Betheiligung am Weltfortschritt bei der Ueberzeugung von der Werthlosigkeit desselben. Natürlich ist aber ein Streben nach Etwas und eine thatkräftige Betheiligung daran nur möglich, so lange man es für werthvoll hält; sobald man hingegen von seiner Werthlosigkeit überzeugt ist, hört auch das Streben danach und die Betheiligung daran auf. Wird ein Gefangener noch nach Befreiung aus dem Gefängniß streben und seine Kräfte zur Befreiung aus demselben anstrengen, wenn er die Freiheit für etwas Werthloses hält?

Ja, wird E. von Hartmann einwenden, um zu der Ueberzeugung

von der Werthlosigkeit der Freiheit zu gelangen, muß er nach ihr streben und seine Kräfte zu ihrer Erreichung anspannen. Um zu der Ueberzeugung von der Werthlosigkeit alles Weltfortschritts zu gelangen, muß die Menschheit alle Stadien desselben durchmachen. Die Hoffnung, durch den Weltfortschritt glücklicher zu werden, ist „die praktisch heilsame Verblendung, durch welche das Unbewußte die Menschen zu Leistungen stimulirt, die sie meistens noch nicht fähig wären sich aufzuerlegen, wenn sie die wahren Zwecke des Unbewußten durchschauten". („Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 733.)

Was halten Sie von der gepriesenen „Weisheit" dieses „Unbewußten", dieses Gottes, der seine Kinder täuscht, verblendet, um sie auf langem mühsamem Wege, durch alle Stadien der Illusion hindurch, zu der endlichen Ueberzeugung zu führen, daß sie Geprellte sind? Er täuscht, um schließlich zu enttäuschen. Ist dies nicht ein grausamer Gott?

Enttäuschung kann ich mir zwar sehr gut als Folge denken, aber als Zweck nimmermehr. Bei Hartmann ist jedoch die Enttäuschung des Menschengeschlechts der Zweck der weltgeschichtlichen Täuschung. Eben weil die weltgeschichtliche Illusion in ihren drei Stadien schließlich zu der Ueberzeugung führt, daß das Leben werthlos, daß das Nichtsein dem Dasein vorzuziehen sei, darum ist nach Hartmann die geschichtliche Entwickelung gut, darum ist es Pflicht, sich an ihr zu betheiligen; und so kann sich denn Hartmann rühmen, den Optimismus mit dem Pessimismus verbunden und Schopenhauer, der einseitiger Pessimist ist, überflügelt zu haben. Was denken Sie von dieser Vereinbarung des Optimismus mit dem Pessimismus? Gleicherweise könnte, scheint mir, auch ein Lebensüberdrüssiger, der sich einen Strick dreht, um sich aufzuhängen, sich rühmen, Pessimist und Optimist zugleich zu sein, nämlich eudämonologischer Pessimist, weil er das Leben für werthlos hält, und evolutionistischer Optimist, weil er einen Strick zum Aufhängen gut findet und deshalb thatkräftig sich einen Strick dreht.

Ein logischer Widerspruch liegt freilich in solcher Verbindung des Optimismus mit dem Pessimismus nicht. Denn der Optimismus bezieht sich ja nur auf das Mittel, während der Zweck ein pessimistischer ist. Aber der Sprachgebrauch versteht unter Optimismus nicht die

Ansicht, welche das zu der Verneinung der Welt führende Mittel, sondern die Ansicht, welche die Welt selbst für gut hält und trotz ihrer Uebel ihr Dasein ihrem Nichtsein vorzieht. Also hat E. von Hartmann den Sprachgebrauch gefälscht, indem er sich des Wortes Optimismus in dem angegebenen Sinne bedient hat.

In diesem Sinne hätte sich Schopenhauer auch rühmen können, mit dem Pessimismus den Optimismus verbunden zu haben. Denn er hat ja ebenfalls das zur Vernichtung der Welt führende Mittel für gut erklärt. Blos in Dem, was er für das Mittel dazu hält, weicht er von Hartmann ab, indem er Askese und Quietismus für das Mittel dazu hält, während Hartmann die geschichtliche Entwickelung als das Mittel dazu ansieht. Diese Differenz ist jedoch gegenüber der Hauptsache, in der Beide einig sind, eine untergeordnete. Sie hat für Den gar keine Bedeutung, der den Zweck, den Beide aufstellen, die Vernichtung der Welt, nicht anerkennt und nicht für erreichbar hält. Ein Solcher hat nicht nöthig, sich den Kopf über die Frage zu zerbrechen, welches das beste Mittel zur Weltvernichtung sei, ob, wie Schopenhauer lehrt, Askese und Qietismus, oder, wie E. von Hartmann lehrt, die geschichtliche Evolution durch alle Stadien der Illusion hindurch.

Sie können hieran beispielsweise erkennen, daß es unter den Philosophen so manche Streitfragen giebt, die für Den ganz wegfallen, der die Voraussetzung, auf der sie beruhen, nicht anerkennt. Die Streitfrage, welches Mittel das beste zur Zurückführung der Welt in das Nichts sei, beruht auf der pessimistischen Voraussetzung, daß das Nichtsein der Welt ihrem Dasein vorzuziehen sei, und zweitens auf der Voraussetzung, daß sie aus dem Dasein auch wirklich ins Nichtsein zurückgeführt werden könne. Wer diese beiden Voraussetzungen aber nicht theilt, für den existirt natürlich die Frage, welches das geeignetste Mittel zur Zurückführung der Welt in das Nichts sei, gar nicht.

Uebrigens ist aber auch in dieser untergeordneten, auf falschen Voraussetzungen beruhenden Frage die Einigkeit zwischen Schopenhauer und E. von Hartmann größer, als Letzterer zugiebt. In dem Paragraphen nämlich, in welchem Schopenhauer vom Selbstmord spricht und denselben verwirft, weil er auf dem Wahne beruhe, daß mit der

Einzelerscheinung auch das Wesen selbst, der Wille, aufgehoben werde, sagt er: „Wenn Wille zum Leben da ist, so kann ihn, als das allein Metaphysische oder das Ding an sich, keine Gewalt brechen, sondern sie kann blos seine Erscheinung an diesem Ort zu dieser Zeit zerstören. Er selbst kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur in Folge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen: nicht aber ist dies durch physische Gewalt, wie Zerstörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbstmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Wesen ist, sich entschieden hat." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 473 fg.)

Die Forderung, daß der Wille ungehindert erscheine, um in der Erscheinung sein Wesen zu erkennen, und daß die Zwecke der Natur eben deshalb auf alle Weise zu befördern seien, klingt doch gar nicht quietistisch. Sie ist im Wesentlichen identisch mit dem Hartmann'schen Postulate des höchstmöglichen Weltfortschritts, um mittelst desselben zu der Erkenntniß von der Nichtigkeit alles Strebens zu gelangen. Bloß den Heiligen, der unmittelbar, auf intuitivem Wege, zu der Erkenntniß von der Nichtigkeit des Daseins gelangt, spricht Schopenhauer frei von der Nothwendigkeit, mittelbar, durch das ungehinderte Erscheinen des Willens und die möglichste Beförderung der Naturzwecke zu jener erlösenden Erkenntniß zu gelangen. Und warum sollte auch Der eines langwierigen Mittels zum Zwecke bedürfen, der den Zweck unmittelbar erreichen kann?

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Seite 14, Zeile 22 v. o., statt: dastellende, lies: darstellende
» 25, » 4 v. u., st.: begreifen, l.: ergreifen
» 59, » 3 v. u., st.: Sanhara. l.: Sansara
» 76, » 4 v. u., nach Kampf, l.: spricht
» 95, » 10 v. u., st.: es, l.: er
» 102, » 8 v. o., st.: welchen, l.: welchem
» 110, » 2 in der Ueberschrift, st.: bloße, l.: bloßen
» 136, » 2 v. u., st.: Vorstandes, l.: Verstandes
» 151, » 10 v. u., st.: ein, l.: in
» 156, » 6 v. o., st.: materialistisch, l.: mechanisch
» 156, » 8 v. o., st.: klärt, l.: erklärt
» 206, » 11 v. u., st.: Staatsction, l.: Staatsaction
» 256, » 5 v. u., st.: herausgeht, l.: hervorgeht



DATE DUE			

